新知言

馮友蘭著

新知言

馮友蘭著

中華民國三十五年十二月初版

㊞(20804)

中國哲學叢書甲集 新知言一冊

定價國幣叁元

印刷地點外另加運費

著作者 馮友蘭

主編者 中國哲學會 中國哲學研究委員會

發行人 朱經農 上海河南中路

印刷所 商務印書館印刷廠

發行所 各地商務印書館

自序

前發表一文『論新理學在哲學中底地位及其方法』（見哲學評論八卷一期至二期，）後加擴充修正，成爲二書，一爲新原道，一卽此書。新原道述中國哲學之主流，以見新理學在中國哲學中之地位。此書論新理學之方法，由其方法，亦可見新理學在現代世界哲學中之地位。承百代之流，而會乎當今之變，新理學繼開之蹟，於茲顯矣。將返北平，留滯重慶，因取已鈔成之稿，校閱付印。新理學之純哲學底系統，將以新理學、新原人、新原道，及此書，爲其骨幹。新理學脫稿於南渡途中。此書付印於北返道上。亦可紀也已。寫此書時，與沈公武先生（有鼎）時相討論，原稿承金龍蓀先生（岳霖）校閱一過，多所指正，幷此致謝。民國三十五年六月馮友蘭序於重慶。

目錄

新知言

緒論

假使我們要只用一句話，說出哲學是甚麼，我們就可以說：哲學是對於人生底有系統底，反思底，思想。每一個人，只要他沒有死，他都在人生中，但不是每一個人，都對於人生有有系統底，反思底，思想。這種思想所以謂之反思，理由有二點。就第一點說，反思底思想，是以人生爲對象底。以人生爲對象底思想，仍是在人生中。在人生中思想人生底思想，是反思底思想。就第二點說，思想亦是人生中底一種主要底活動。以人生爲對象而思之，不免也要以思想爲對象而思之。這就是思想思想。思想思想底思想是反思底思想。思想是人生中底光。反思底思想是人生中底光的迴光返照。（此所謂迴光返照，是取其字面底意義。在禪宗中，這四個字，有這種用法。）

以人生爲對象而思之，就是對於人生有覺解。於新原人中，我們說：人之所以異於禽獸者；其主要底一點，是人對於他的生活有覺解。如果禽獸亦對於它們的生活有覺解，我們可以說：人對於他的生活，有較高底覺解。此所謂覺是自覺。此所謂解是了解。人作某事，了解某事是怎樣一回事。他於作某事時，並自覺他是在作某事，這就是他對於作某事有覺解。這也就是他對於他的生活的片斷有覺解。不過一般人雖對於他們的生活的片斷有覺解，但未

必對於他的生活的整個有覺解。一般人雖都有覺解，但未必了解覺解是怎樣一回事，於有覺解時，亦未必自覺他是有覺解。這就是說，他未必覺解其覺解。人的生活的整個，就是人生。對於人生底覺解，就是對於人生底反思底思想。對於覺解底覺解，就是對於思想底思想。這種思想，如成爲系統，卽是哲學。

這可以說是人的心的向內底發展。說到向內底發展，頗可引起誤會因爲有些人說到心的向內底發展，有輕視或敵視中國哲學史中所謂外物的意思。他們作中國哲學史中所謂內外之分，有中國哲學史中所謂『是內而非外』的傾向。我們並沒有這個意思。我們所謂心的內向底發展，不過是說，人注意到他自己的全部生活，他的全部生活，包括了中國哲學史中所謂內外。

在新理學中我們說：哲學乃自純思之觀點，對於經驗，作理智底分析，總括，及解釋，而又以名言說出之者。這是就哲學的方法及研究哲學底出發點，以說哲學。凡有關於實際底學問，都需以經驗爲其出發點，因爲所謂實際，就是經驗的對象，或可能底經驗的對象。純思是哲學的方法。理智底分析，總括，及解釋，是思的方法。此所謂理智底，亦可以說是邏輯底。我們用理智對於經驗作分析，總括，及解釋。所得底是邏輯底分析，總括，及解釋。說理智底，是就我們的官能說。說邏輯底，是就所得底結果說。

在新理學中我們說到思與想的不同。在中國舊日言語中，本來有此分別。世說新語說：『衞玠總角時，問樂令夢。樂云「是想。」』『衞思因經日不得，遂成病。』（文學篇）在這一段中，我們可以看出，在中國舊日言語中，思與想的分別。我們說：純思，我們是要表明，在哲學中不可有想的成分。近來底中國言語，以思想二字合文，表示思。我

們上文所謂思想，意思就是思。

我們對於經驗，可以注意於其內容，亦可只注意於其程序。所謂經驗的內容，就是經驗者對於經驗的對象所有底知識。對於經驗底理智底分析，總括，及解釋，又可分爲對於經驗的程序者，及對於經驗的內容者。前者就是哲學中底知識論，後者就是哲學中底形上學。

形上學是哲學中底最重要底一部分。因爲它代表人對於人生底最後底覺解。這種覺解，是人有最高底境界所必需底。我們對於經驗的內容，作邏輯底分析，總括及解釋，其結果可以得到幾個超越底觀念。所謂超越就是超越於經驗。用中國哲學史中底話說，就是超乎形象底。我們的理智，自經驗出發而得到超越於經驗者。對於超越於經驗者底觀念，我們稱之爲超越底觀念。這幾個超越底觀念，就是形上學底觀念，也就是形上學中底主要觀念。

形上學中底主要觀念，既都是從純思來底，所以形上學並不能增加人對於實際底積極底知識。在這一方面，它有似於邏輯算學。邏輯算學雖亦不能增加人對於實際底積極底知識，但其中亦有一套原則公式，爲科學所依靠，以求積極底知識。由此方面說，我們可以說，邏輯算學可以間接地增加人的積極底知識。它們雖不依靠科學，科學卻要依靠它們。形上學既不依靠科學，科學亦不依靠它，它是眞不能增加人的積極底知識。它也有一套命題，但這一套命題，都近乎是自語重複底。從求積極底知識的觀點看，這一套命題，沒有甚麼用處，可以說是『廢話』。

不過形上學的功用，本不在於增加人的對於實際底積極底知識。形上學的功用，本只在於提高人的境界。它不能使人有更多底積極底知識。它只可以使人有最高底境界。這就是新原人中所謂天地境界。人學形上學，未必

即有天地境界。但人不學形上學，必不能有天地境界。

老子說：『爲學日益，爲道日損。』爲學與爲道的工夫的分別，是否在於日益或日損，我們於此不必討論。但爲學與爲道，是有分別底。用我們的話說，爲學是求一種知識，爲道是求一種境界。說求一種境界，所求一定是一種境界高於普通人所有者。因爲普通人所有底境界，是所謂自然的禮物，不是求而後得者。在新原人中，我們說：人所可能有底最高底境界，是天地境界。在天地境界中底人，就是中國所謂聖人。學爲聖人的工夫，就是所謂聖功。學形上學可以說是聖功的一部分。王陽明說他早年信朱子之說，以爲學爲聖人，始於窮理。一日，他開始窮竹子之理。思之七日七夜，至於成疾，終不能得。他只得放棄這種工夫，以爲聖人不是常人所可學底。他的這種辦法，有兩種錯誤。第一種錯誤是，以爲學爲聖人，必須知各種事物之理的內容。第二種錯誤是，以爲純靠思可以知事物之理的內容。純靠思不能知事物之理的內容。學爲聖人亦不需知各種事物之理的內容。不過人求天地境界，需要對於人生底高底覺解。形上學所能予人底，就是這種覺解。

本書所講，不是哲學，而是哲學方法，更確切地說，是形上學的方法。於新理學中，我們說：有最哲學底哲學。於本書中，我們說：有最哲學底形上學。本書所講形上學的方法，就是最哲學底形上學的方法，也就是新理學的方法。

第一章　論形上學的方法

「形上學，」是一個西洋哲學中底名詞。有時亦譯為玄學。民國八九年間，在中國曾有所謂科學與玄學的論戰，其所謂玄學卽是形上學。

就最哲學底形上學說，科學與形上學沒有論戰的必要。因為科學與形上學，本來沒有衝突，亦永遠不會有衝突。最哲學底形上學，並不是『先科學底』科學，亦不是『後科學底』科學，亦不是『太上科學。』它不必根據科學，但亦不違反科學，更不反對科學。所以它與科學，決不會發生衝突。既不會發生衝突，當然亦沒有論戰的必要。

科學的目的是對於經驗，作積極底釋義。（釋義就是解釋其中所涵蘊底義理。這是一個新詞。其意義相當於英文 interpretation 一詞，作名詞用則曰釋義，作動詞用則曰義釋。）其方法是實驗底。其結論的成立，靠經驗的證實。在人類的知識的進步過程中，人的知識中底有些理論，其目的亦是對於經驗作積極底釋義，但其方法，卻不是實驗底。這就是說，持這些理論底人，雖持這些理論，但卻不以，或不能以，實驗底方法，從經驗上證實之。此種理論，就其目的說，是科學底。就其方法說，不是科學底。此種理論，可以說是『先科學底』科學。因為此種理論，就其目的說，是與科學一類底。但其方法，是人未知嚴格底科學方法以前所用底方法。所以我們說：此種理論是『先科學底』科學。

例如，就醫學說，說傳染病的病源是一種微生物。這是可以實驗底方法從經驗中證實底。這是科學的理論。說傳染病的病源是『四時不正之氣，』這是『想當然耳，』是不能以實驗底方法，從經驗中證實底。這是『先科學底』科學的理論。這種理論，雖是『想當然耳，』但亦是對於傳染病的病源底一種比較合理底解釋。比於說，傳染病是上帝降罰，或鬼神作祟，這種理論，已經是進步得多。

說傳染病的病源是上帝降罰或鬼神作祟，是宗教的說法。說傳染病的病源是『四時不正之氣，』是『先科學底』科學的說法。說傳染病的病源是一種微生物，是科學的說法。從宗教的說法，到科學的說法，是一種進步，是人的知識在醫學方面底進步。

『先科學底』科學，有些人稱爲形上學。孔德說：人類進步，有三階段：一、神學階段；二、形上學階段；三、科學階段，他所謂形上學，正是我們所謂『先科學底』科學。如所謂形上學是如此底性質，則形上學只可於『無佛處稱尊，』於沒有科學的時候，此所謂形上學在人的知識中佔現在科學在現在人的知識中所佔底地位。換句話說，此所謂形上學，就是那個時候的人的科學。於既有現在底科學以後，此所謂形上學，卽應功成身退，將其地位讓與現在底科學。如既有現在底科學，此所謂形上學仍不退位，則卽與現在底科學衝突。此等衝突，嚴格地說，是現在底科學與已往底科學的衝突。是進步底，好的，科學，與落伍底，壞底，科學的衝突。

照另有一部分人底說法，形上學可以說是『後科學底』科學。照這一部分人的說法，科學以實驗底方法，義釋經驗。但現在底科學，尚不能以實驗底方法，義釋所有底經驗，現在底科學所尚不能義釋底經驗，形上學可暫以

另一種方法義釋之。等到科學進步，形上學所義釋底經驗，科學亦能以實驗底方法義釋之。至此時，科學的釋義卽替代形上學的釋義。用另一套話說，形上學專討論科學所尙未討論，或尙未能解決底問題。形上學的問題與科學的問題，是一類底。在這一類底問題中，有些問題是科學所不能以實驗底方法解決者。形上學隨科學之後，取此等問題，以另一種方法，試爲解決。不過這種解決是臨時底。將來科學進步，卽能以實驗方法解決此等問題，這是眞正底解決。眞正底解決將來卽替代臨時底解決。形上學專在科學後面，檢拾問題。科學愈進步，形上學卽愈無問題可檢拾。至全無問題可檢拾之時，形上學卽沒有了。有人說：哲學亦沒有了。

照這一部分人的說法，形上學是『後科學底』科學。它亦是科學，因爲它的問題，與科學的問題是一類底。形上學與科學，都以積極底義釋經驗爲目的。形上學隨科學之後，試以另一種方法解決科學以實驗底方法所不能解決底問題。由此方面說，它是後科學底科學。但它必爲將來底科學所替代。由此方面說，所謂『後科學底』科學，仍是『先科學底』科學。對於現在底科學說，它是『後科學底』科學。對於將來底科學說，它是『先科學底』科學。

或可說，形上學的問題，雖與科學的問題，是一類底，但並不是科學所尙不能解決底問題，而是科學所永不能解決底問題。形上學於科學之後，專檢拾科學所永不能解決底問題，以另一種方法解決之。所以它只是『後科學底』科學，不是『先科學底』科學。例如在西洋哲學史中，所謂上帝存在，靈魂不滅，意志自由等問題，都是關於宇宙人生底根本問題，亦都是科學所永不能解決底問題。這一類底問題，正是形上學的問題。形上學專討論這一類

底問題，所以是『後科學底』科學。

亦有人認爲科學的問題是無窮盡底，解決一個問題之後，隨之就有別底問題發生。科學的進步，永遠是一波未平，一波又起的情形。所以『後科學底』科學，不會沒有。它是隨著科學發展而發展底，不過它的領域，時時移動。

照另有一部分人的說法，形上學可以說是『太上科學』。照這一部分人的說法，形上學的目的，是求所謂『第一原理』。從『第一原理』可以推出人的所有底知識。中國古代有些人以爲，周易一書就包涵有這一種底原理。現在雖很少有人持這種說法，但頗有些人以爲，形上學的第一原理，可爲科學中底原理之根據。它是一切科學原理的原理。例如海格爾所講底辯證法，在他的形上學中，就是這一種底第一原理。在辯證唯物論的形上學中，馬克思所講底辯證法，也是這一種底第一原理。照此一部分人的說法，形上學是科學之母，也就是『太上科學』。

以上各部分人的各種說法，雖不盡相同，但有一相同之點，即均以爲形上學的目的，與科學同是積極地義釋經驗。不過形上學的方法與科學不同。形上學不以實驗底方法，從經驗證實其結論，因此即可與科學衝突。因爲積極地義釋經驗，而又不用實驗底方法，從經驗證實其結論，是爲科學所不許底。

形上學不用實驗底方法，不從經驗證實其結論，如何可以解決有關於積極地義釋經驗底問題？這是很不容易回答底，在西洋現代哲學中，維也納學派，即從此觀點，以批評形上學。如所謂形上學是『先科學底』科學，或『後科學底』科學，或『太上科學』，則維也納學派，對於形上學底批評，是很有理由底。他們說形上學中命題是沒有意義底，形上學是應該取消底。如所謂形上學是如上文所說者，形上學似乎沒有方法，可以應付維也納學派的批

評。

不過最哲學底形上學，亦可說是眞正底形上學，並不是「先科學底」科學，亦不是「後科學底」科學，亦不是「太上科學」。在哲學史中，有些哲學家的形上學，確不免有這些性質。但不能說「形上學」必需有這些性質。維也納學派對於形上學底批評，可以說是對於西洋傳統底形上學底批評。這些批評，對於眞正底形上學，是無干底。

我們於以下，將要說明眞正形上學的性質。本書主要底目的，是講形上學的方法。一門學問的性質，與它的方法，有密切底關係。我們於以下，希望從講形上學的方法，說明形上學的性質。

眞正形上學的方法有兩種：一種是正底方法；一種是負底方法。正底方法是以邏輯分析法講形上學。負底方法是講形上學不能講，講形上學不能講，亦是一種講形上學的方法。猶之乎不屑於教誨人，或不教誨人，亦是一種教誨人的方法。孟子說：「不屑於教誨者，是亦教誨之而已矣。」世說新語說：「謝公夫人教兒，問太傅：「那得初不見公教兒？」答曰：「我自常教兒。」」孟子，謝公此言，正可引以說明此義。講形上學不能講，卽對於形上學的對象，有所表顯。既有所表顯，卽是講形上學。此種講形上學的方法，可以說是「烘雲托月」的方法。畫家畫月的一種方法，是只在紙上烘雲。於所烘雲中留一圓底或半圓底空白。其空白卽是月。畫家的意思本在畫月。但其所畫之月，正在他所未畫底地方。用正底方法講形上學，則如以線條描一月，或以顏色塗一月。如此畫月底畫家，其意思亦在畫月。其所畫之月，在他畫底地方。用負底方法講形上學者，可以說是講其所不講。講其所不講亦是講。此講是其形上

學。猶之乎以『烘雲托月』的方法畫月者，可以說是畫其所不畫。畫其所不畫亦是畫。

正底方法，以邏輯分析法講形上學，就是對於經驗作邏輯底釋義。其方法就是以理智對於經驗作分析，綜合及解釋。這就是說以理智義釋經驗。這就是形上學與科學的不同。科學的目的，是對於經驗作積極底釋義。形上學的目的，是對於經驗作邏輯底釋義。

我們所謂邏輯底，意思是說形式底。我們所謂積極底，意思是說『實質底』。在本書中，『積極底』是與『邏輯底』或『形式底』相對待底，並不是與『消極底』或『否定底』相對待底。所謂『形式底，』意思是說『沒有內容底，』是『空底。』所謂『實質底，』意思是說『有內容底。』這種分別，我們於下文舉例說明之。

世說新語謂：『鍾士季精有才理，先不識嵇康。鍾要於時賢儁之士，俱往尋康。康方大樹下鍛。向子期佐鼓排。康揚鎚不輟，傍若無人，移時不交一言。鍾起去。康曰「何所聞而來？何所見而去？」鍾曰：「聞所聞而來，見所見而去。」』（簡傲篇）又傳說：邵康節與程伊川聞雷聲，康節『謂伊川曰：「子知雷起處乎？」伊川曰：「某知之，堯父不知也。」先生（康節）愕然曰：「何謂也？」曰：「既知之，安用數推之？以其不知，故待推而知。」先生曰：「子云知，以為何處起？」曰：「起於起處。」先生咥然。』（宋元學案引）在此二故事中，鍾會及伊川的答案，都是形式底答案。這就是說，這種答案是空底，沒有內容底。因為專憑程伊川的答案，我們並不能知道他所聞底雷果從何處起。專憑鍾會的答案，我們並不能知道他果何所聞而來，何所見而去。若程伊川答說：雷從北邙山起，若鍾會答說：他聞嵇康是個狂士，他見嵇康打鐵。他們的答案，卽不是形式底，而是有內容底。有內容底卽是積極底。

鍾會及伊川的答案，以前人卻覺其頗有意思，這就是說都覺其有哲學底興趣。爲甚麼如此？其原因約有三點：(一)這些答案，幾乎都是重複敍述命題。(二)就一方面說，這些答案，可以說是對於實際都沒有說甚麼，至少是所說很少。(三)但就又一方面說，這些答案又都是包括甚廣。形上學中底命題就是有這種性質底命題。

爲討論方便起見，我們把鍾會及伊川的答案寫成下列三個命題：『我看見我所看見底。』『我聽見我所聽見底。』『我們所聽見底雷起於他所起底地方。』這三個命題，都幾乎是重複敍述底。爲甚麼說『幾乎』？因爲這三個命題，都肯定其主辭的存在。鍾會肯定他是聽見些甚麼看見些甚麼。伊川肯定他所聽見底是雷聲，而且雷有其起處。這些就是他們所從以說起底事物。他們肯定其存在。這就是肯定其主辭的存在。肯定其主辭的存在底命題，不是重複敍述命題。不過這三個命題的客辭，只是重複敍述它的主辭。所以我們說它們幾乎是重複敍述命題。我們說：鍾會伊川的答案，可以說是對於實際沒有說甚麼，至少是所說甚少。所以要加上末一句，就是因爲他們並非全無所說。

重複敍述命題，不能是肯定其主辭的存在底命題，因爲肯定其主辭存在底命題，不能是必然地眞底。例如我們說：『現在底法蘭西國王是現在底法蘭西國王。』『那個使圓爲方底人，是那個使圓爲方底人。』這兩個命題，都是重複敍述命題。但照羅素在數學原理中，對於這兩個命題底解釋，這兩個命題，都不是眞底。因爲這兩個命題的主辭，都是不存在底。現在底法蘭西沒有國王，亦沒有能使圓爲方底人。照這種解釋，這兩個命題固不是眞底，但同時它們亦失去重複敍述命題所有底性質。以爲它們不是眞底，而同時又是重複敍述命題，這是錯誤底。這兩個

命題，應解釋為『如果甲是現在底法蘭西國王，甲是現在底法蘭西國王。』『如果甲是那個使圓為方底人，甲是那個使圓為方底人。』照如此解釋，則雖現在底法蘭西沒有國王，雖沒有人能使圓為方，而這兩個命題，還是眞底，因為它們的意義是『如果甲，則甲，』並不肯定主辭的存在。

『我聽見我所聽見底，』『我看見我所看見底，』『我們所聽見底雷聲，起於它所起底地方。』我們當然亦可將其解釋為重複敍述命題。我們可以將其解釋為『如果我有所聽見，我所聽見底是我所聽見底；』『如果我有所看見，我所看見底是我所看見底；』『如果我們所聽見底是雷聲，又如果雷聲有其起處，它的起處是它的起處。』照這樣解釋，這三個命題，對於實際，都沒有說甚麽。它們都是重複敍述底命題。不過這樣解釋，顯然不是鍾會伊川的意思。而形上學中底命題，也不是這一種底命題。

重複敍述命題，不可能是假底。上面所述三個命題，只有在一個情形下纔可能是假底。只有在鍾會沒有聽見甚麽，沒有看見甚麽的情形下，鍾會所說，纔會是假底，只有在伊川沒有聽見雷聲，或雷聲本無起處的情形下，伊川所說，纔會是假底。

這三個命題，都從實際底事物說起，所以不是邏輯中底命題。邏輯中底命題，不從實際底事物說起。講邏輯底書中，亦常有關於實際底事物底命題，但此不過是為學人舉例，並不是邏輯中有這一類底命題。鍾會伊川所說底命題，雖都從實際底事物說起，而對於他們所說底事物，除其存在外，均無所肯定，無所建立。鍾會並沒有肯定，他所聞底是甚麽，他所見底是甚麽。伊川並沒有肯定，他所聞底雷聲，從甚麽地方起。就這一方面說，他們對於實際，是沒

說甚麼，至少是所說很少。

鍾會雖沒有肯定他所聞底是甚麼，他所見底是甚麼，但無論他所聞底是甚麼，他所見底是甚麼，他的這個答案，都可以適用。只要他是有所聞，有所見，他所說底命題，都是眞底。伊川的答案，亦是如此。於此我們又可見這一種命題，與邏輯中底命題不同。嚴格地說，有許多邏輯中底命題，只是命題套子。從套子中可以套出命題。例如「甲是甲，」並不是個命題，只是個命題套子。從這個套子中，我們可以套出山是山，水是水。雖是如此，但「甲是甲」並不包括山是山，水是水。這就是說，從「甲是甲」我們雖可以套出山是山，水是水，但山或水都不是「甲」的外延。「甲」不能有外延。「我聽見我所聽見底，」「我看見我所看見底，」「我所聽見底雷聲，起於它所起底地方。」這些是命題，並不是命題套子，從這些命題中，我們不能套出，鍾會所聽見底是甚麼，所看見底是甚麼，伊川所聽見底雷聲，起於甚麼地方。但無論鍾會所聽見所看見底是甚麼，他所實際聽見底或實際所看見底，都是「我所聽見底，」或「我所看見底，」這兩個辭的外延。伊川所聽見底雷聲，無論起於何處，但它的實際的起處，（如果它有起處）就是「我所聽見底雷聲的起處，」這個辭的外延。由這一方面說，這三個命題，所包括甚廣。

這三個命題，並不是形上學中底命題，不過有上所述底三種性質。這三種性質是形上學中底命題所有底。因此，人覺這三個命題有哲學底興趣，我們也以它們作例，說明形上學中底命題的性質。

形上學的工作，是對於經驗作邏輯底釋義。科學的工作，是對於經驗作積極底釋義。所以形上學及科學，都從實際底事物說起。所謂實際底事物，就是經驗中底事物。這是形上學與邏輯學算學不同之處。在對於實際事物底

釋義中，形上學只作形式底肯定，科學則作積極底肯定，這是形上學與科學不同之處。

邏輯學中，及算學中底命題，都是分析命題，所以不可能是假底。科學中底命題，是綜合命題，可能是假底。形上學中底命題，僅幾乎是重複敘述命題，所以也是綜合命題，也可能是假底。不過形上學中底命題，除肯定其主辭的存在外，對於實際底事物，不積極地說甚麽，不作積極底肯定，不增加我們對於實際事物底知識。所以它是假的可能是很小底。只有在它所從說起底事物的存在不是眞底的情形下，它纔能是假底。形上學是對於一切事物作形式底釋義，只要有任何事物存在，它的命題都是眞底。任何事物都不存在，如果是有這種可能，其可能是很小底。所以形上學中底命題，雖不如邏輯學、算學中底命題，是必然地眞底，但亦近乎是必然地眞底。

人的知識，可以分爲四種。第一種是邏輯算學。這一種知識，是對於命題套子或對於概念分析底知識。第二種知識是形上學。這一種知識，是對於經驗作形式底釋義底知識。知識論及倫理學的一部分，亦屬此種。倫理學的此部分，就是康德所謂道德形上學。第三種是科學。這一種知識，是對於經驗作積極底釋義底知識。第四種是歷史，這一種知識，是對於經驗底紀述底知識。

眞正形上學底命題，可以說是「一片空靈」。空是空虛，靈是靈活。與空相對者是實，與靈相對者是死。歷史底命題，是實而且死底。因爲一個歷史底命題，所說者是一件已定底事實，亦止於此一件事實。科學底命題，是靈而不空底。科學底命題，對於經驗作積極底釋義，積極則有內容，所以不是空底。但一科學命題，可以適用於一類事實，不爲一件事實所限，不沾滯於一件事實，所以是靈底。邏輯學算學中底命題，是空而不靈底。因爲邏輯學中底命題，其

只是命題套子者，因其是套子，所以是空底。從套子中雖可以套出許多命題，但一個套子，只是一個套子，所以是死底。其是分析概念以及算學中底命題，都只分析概念，不管事實，所以是空底。分析一個概念底命題，只是分析一個概念底命題，所以是死底。形上學底命題，是空而且靈底。形上學底命題，對於實際，無所肯定，至少是甚少肯定，所以是空底。其命題對於一切事實，無不適用，所以是靈底。

眞正底形上學，必須是一片空靈。哲學史中底哲學家底形上學，其合乎眞正底形上學的標準的多少，視其空靈的程度。其不空靈者，卽是壞底形上學。壞底形上學，卽是所謂壞底科學。此種形上學，用禪宗的話說，是「拖泥帶水」底。沾滯於「拖泥帶水」底形上學底人，禪宗謂爲「披枷帶鎖」。

第二章 柏拉圖的辯證法

在西洋哲學史中，大多數底哲學家講形上學所用底方法，都是我們所謂正底方法。他們對於形上學的方法，也多有所討論。我們於本章及下數章略述在西洋哲學史中幾位重要哲學家所討論底哲學方法，以與我們於上章所述底兩種方法相比較。

在西洋哲學史中，柏拉圖是第一箇大形上學家。他的形上學的方法，是他所謂辯證法。（此是希臘哲學中底辯證法，與近代哲學中底辯證法，如海格爾，馬克斯所講者，不同。）柏拉圖的形上學，有神祕主義與理性主義兩方面。他所謂辯證法，也有神祕底與邏輯底兩方面。在理想國有一段中，蘇格拉第說：「我說：「葛老貢，我們最後到了辯證法的歌頌。這是只與理智有關底努力，但也是視覺的官能所摹倣底。你記得，我們想像，視覺進了一會，纔能看見眞底動物及眞底星辰。最後纔能看見太陽自身。（柏拉圖於上段有洞穴之喻。一個自洞穴出來底人，因其視覺習於黑暗，不能在光明中視物，最先只能看動物及太陽在水中底影子。）辯證法亦是如此。一個人只用理性的光，不靠感覺的任何幫助，發現了絕對。以這個發現爲開端，他繼續努力，以至於看見了絕對底善。最後他發現他自己在理智世界的極端。正如上所說視覺的情形，是在感覺世界的極端。」他說：「眞是如此。」「這個進展，你叫作辯證法麼？」「眞底。」」「沒有任何別底方法，可以整齊底程序，使我們了然一切底眞實底存在，並確定一物，在它

的本性中是甚麼。這是無可爭辯底。』（理想國第七章）在這段對話中，柏拉圖說到辯證法的兩種功用：一種是『用理性底光發現絕對；』一種是『用純粹底理智看見了絕對底善。』前一種功用，使我們『確定一物，在其本性中是甚麼。』後一種功用，『使我們了然一切底眞底存在。』有前一種功用，是辯證法的邏輯方面，有後一種功用，是辯證法的神祕方面。

在其神祕方面，辯證法是一種『力量，能使靈魂中底最高底原理，高舉至對於存在中之最善者底冥思。』這種高舉也稱爲『轉變』(conversion)。在這種轉變中，『靈魂的眼，』可以『看見』『絕對底善』（均見理想國第七章）這種『看見，』是一種神祕經驗，這種經驗，是從『以理性的光發現絕對』得來底。所以辯證法的神祕方面，實是其邏輯方面的繼續。辯證法的兩方面，也可以說是辯證法的兩段。前一段是知有絕對，後一段是『看見』絕對。

在其邏輯方面，辯證法是『問答問題的最大技巧。』（同上）辯證法是問答問題的方法，這似乎是當時所謂辯證法的普通底意義。在理想國及別的對話中，柏拉圖極力說明辯證法家 Dialectician 與詭辯家 Eristic 不同。辯證法家以尋求眞理爲目的。詭辯家則以互相非難爲快樂。（同上）柏拉圖常說辯證法是教人知道怎樣問問題及怎樣回答問題的方法。他所著重底問：大概是問：甚麼是甚麼？例如甚麼是道德？甚麼是知識？這就是問：甚麼是一類事物的要素？他所著重底答，大概是說出甚麼是甚麼。這就是說出一類事物的要素是甚麼。

一類事物的要素，也就是上文所謂絕對。在理想國中，蘇格拉第說：『我說：「你贊成我們說，辯證法家是一個

人，他得到每一事物的要素的概念麼？一個人沒有這個概念，因此也不能傳達這個概念與別人；在這一方面，他失敗到甚麼程度，就是在理智方面他失敗到甚麼程度，你承認這些麼？」他說：「是底，我怎麼能否認這些？」「對於善的概念，你也可以同樣地說。一個人必需能抽象並且理性地確定善之概念，並且能經過所有底反對底辯論，立即能駁倒它們，在辯駁中他能不求助於意見而只求助於絕對底眞理。在辯駁的任何階段中，他能不游移其辭。除非一個人能如此，你將說，他既不知善之概念，也不知任何底善。如果能了解一點甚麼，他也只是了解一些影子，這是意見所給予，不是確切底學問所給予者。如此之人，一生在睡夢中，睡夢尙未覺醒，他已入於地下，而永遠地休息了。」」（同上）此所說底能如此底人，就是能用辯證法以『發現絕對』底人。他先發現絕對，然後『看見』絕對。前者是辯證法的開始，後者是辯證法的完成。

用辯證法，我們怎樣能積極地知道某一類事物的要素？這就是說，我們怎樣能知道一類事物的要素的內容？在理想國中，柏拉圖未有明說。在別的對話中，柏拉圖對於此問題有較詳細底討論。我們於以下舉『智者』及『政治家』二對話中，柏拉圖對於辯證法底討論，以見他對於此問題底意見。在這兩篇對話中柏拉圖要與智者及政治家以定義，這就是說，要找出智者及政治家的性質，這也就是說，要積極地知道智者及政治家的要素的內容。在這兩篇對話中，柏拉圖對於他所用底方法有很詳細底討論。柏拉圖稱這種方法爲辯證法，亦稱爲分析法。（見智者）

在政治家中，主持討論底客說：『如果一個人先有見於事物中底統一，他進行研討，必至於他找出所有底不

同，包括於統一中，而構成清晰底諸類者，然後他方停止。對於事物的紛紜不齊，繼進行研討，必至於認識了有相同之點底事物，是在於一同的範圍內，并包括於一個單一底類中，他始滿意。這是正確底路。』（政治家二八五）這就是說，正確底路有兩方面，一方面是同中求異，如這一段話的前一半所說者。一方面是異中求同，如這一段話的後一半所說者。在政治家中，客又說：『兩個普遍應用底大技術：一個是合的技術(The art of composition)；一個是分的技術(The art of division)（政治家二八二）辯證法也有分與合的兩方面。分就是同中求異，合就是異中求同。

在智者及政治家二對話中，主持討論底客舉了許多例以說明智者及政治家的性質。舉例以說明一事物，就是用辯證法的合的方面。客說：『我們將一事物，與此事物的另一明顯底例相比較，對於此另一例，我們是有正確底概念底。由此比較，生出一個眞底概念，將此事物及其另一例都包括了。』（政治家二七八）客於政治家中，以織布比政治。他說：『我們意欲從小底事物推到高底一類。這高底與那小的有同一底性質，但是其最高底形式。由此照技術的規則，我們求發現甚麼是治國。』（同上）織布是將不同的纖維，合成一片。治國是將不同底人，合成一片。治國以勇敢底人爲經，以溫良底人爲緯，組織社會。這就是織布與治國的相同的性質，而治國是其最高底形式。在智者對話中，主持討論底客以釣魚人與智者相比。因爲釣魚人引誘一種動物（魚）而欲得之，智者亦引誘一種動物（人）而欲得之。這就是他們相同之點。從這種比較，我們可於異中求同，這就是辯證法的合的方面。

作這種比較時，我們必需分析用作比較底事物的性質。這就是同中求異。這就是辯證法的分的方面。在智者

對話中主持討論底客，分析釣魚人的性質。客謂人可分爲兩種，一種是有技藝者，一種是無技藝者。技藝又分爲二種，一種是生產新物底，一種是獲得成品底。後者又分爲二種，一種是交易底，一種是奪取底。後者又分爲二種，一種是用公開底力量，一種是用祕密底力量。後者又分爲二種，一種是以無生物爲對象，一種是以生物爲對象，釣魚者與智者都是有以生物爲對象底，以祕密力量奪取成品底技藝底人。

智者的性質，又可從另一方面看。在智者對話中，客以爲交易的技藝，又可分爲二種，一種是買，一種是賣。賣又分二種，一種是賣自己所製造底，一種是賣別人所製造底。後者又分二種，一種批發，一種是零售。後者又分二種，一種是售身體食糧，一種是售精神食糧。後者又分二種，一種是炫人底方術，一種是學問，後者又分二種，一種是道德底知識，一種是別種底知識。販賣零售道德知識底商人，就是智者。這是用分的方法，來求智者的性質。主持討論底客說：『分得對底人能清楚地看見，一個形式籠罩著分散底衆多許多不同底形式，又包括於一個更高底形式之下。又有一個形式，將分離底諸全體及諸形式，合爲一個全體而籠罩之。』（智者二五四）

程明道說邵康節的哲學方法是加一倍法。柏拉圖的辯證法，就其分的方面說，可以說是分一半法。在政治家中，主持討論底客說：『將探討底主題，立卽劃分，是一個很好底計劃，假使分別得對。』『比較穩妥底辦法，是從中間砍開。這也是我類底比較好底辦法。』『比如對於數目底邏輯底分類，是將其分爲奇或偶，對於人底分類，是將其分爲男與女。』（政治家二六二）這就是邏輯學中所謂二分法(Dichotomy)也就是我們所謂分一半法。

在政治家對話中，主持討論底客人又說到『依類而分之大法。』（政治家二八六）分必需依類，不是可以

隨意底。將一類分爲二小類，並不只是將一類分爲二部分。『類與部分不同。一類必須是一部分但一部分不必是一類。』（政治家二六三）

照以上所說，用辯證法以求積極地知道一類事物的要素的內容，其程序是(一)找出一類的共同點。(二)分析此共同點的內容。前者是辯證法的合底方面，後者是其分的方面。這本是蘇格拉第所用底方法。亞力士多德說：『有兩件事可以歸之於蘇格拉第。這就是歸納底辯論及普通底定義。』（形上學一〇七八乙）用歸納底辯論，乃所以找出一類事物的共同點。分析其內容是所以與以普遍底定義。不過照蘇格拉第所用底，及柏拉圖在有些對話（例如智者及政治家）中所用底辯證法，都是對於一類事物作積極底『合』及『分』。這就是說，他們在這些地方，都要找出甚麼是某一類事物之所以爲某一類事物者。並要積極地分析它的內容。這顯然不是形上學的目的。因爲即使照一般底說法，形上學亦是以所有底事物，爲其研究底對象。它的研究，不能限於某一類事物之所以爲某一類事物的內容。但它若要研究所有底類的要素的內容，又是不可能底。所以蘇格拉第雖常以歸納法求定義，但是不能得到一個形上學。柏拉圖的一部分底對話，例如智者及政治家等，雖亦用辯證法，但不能有形上學。

柏拉圖大概以求知善之概念的內容，爲形上學的目的。但在理想國及別底對話中，他並沒有說出善之概念的內容是甚麼。這就是說，他沒有說出絕對底善是甚麼。他也常說有絕對底美及絕對底眞。但絕對底美是甚麼，絕對底眞是甚麼，他並沒有說出。這並不是由於他以爲絕對底眞善美等是不可說底。因爲在我們上所引底一段理

想國的對話中，柏拉圖明白地說，辯證法家必需能知道，並且能說出，善之概念的內容。柏拉圖沒有如此作，在他或認爲是他的一個失敗。

但就另一方面說，柏拉圖的失敗，也就是他的成功。因爲他發現我們可對於事物作形式底分析。這也可以說是辯證法的形式底用法。在他的理想國的前一部分，柏拉圖對於『正誼』的內容作積極底分析。但至正式提出他的『類型說』時，他就只用形式底分析法。林傕(A. Lindsay)說：『我們對於經驗有些極平常底判斷。柏拉圖的類型說，即由對此等判斷作簡單的分析而來。在其簡單底形式中，是不能不爲人所承認底，在任何判斷中，我們以同一名字稱不同底事物。我們說這個判斷是眞底，我們即含蘊說，我們所以如此，並不是由於我們偶然願意，而是由於在不同底個體底事物中，有點甚麼，使我們如此說，並且不能不如此說。例如我們說：（雖然不如柏拉圖所說底確切）樹葉與草是綠底，因爲它們同有綠的性質。性質或關係，柏拉圖稱爲類型。我們如用同一名字稱事物時，這些事物，必是類型的表現。如其不然，我們不能以同一名字稱之。例如某一動物是一馬，因爲此一動物與別底動物之是馬者，有某種相同。這些同，使甚麼事物是甚麼事物。所以照柏拉圖的說法，這些同，比表現這些同底個體底事物，更是眞底。我們所感覺底困難是：所謂馬性，不是事物，不是可以摸著，看見底。馬性是只可以思底。不過我們不能因此說它不是眞底。對於我們所見所摸者，我們所作任何判斷，皆含蘊我們所只能思而不能見者，是眞底。對於世界，我們所知愈多，我們愈須用可見可摸者爲跳板，以及於只可思者。對於哲學家及科學家，眞底世界是連合個體底類型的世界，或統制個體底規律的世界。』（林傕譯理想國導言頁二五至二六）

柏拉圖於理想國講形上學的一部分，並沒有說出任何類型的內容。他說：有絕對底美，絕對底善，但他並沒有說出，甚麼是美，甚麼是善。因爲他的類型論本是用形式底分析法得來底。這種方法，對於事物只作形式底分析。我們可以由此知有類型，但此方法不能使我們知道某一類型的內容是甚麼。不過我們如知有類型，我們卽有另一世界。此一知識，使我們的心，有另一種境界。理想國的洞穴之喩，就是說明這一點。

柏拉圖就這樣地建立了他的形上學。並且在西洋成爲哲學的眞正開山大師。他的哲學是在西洋用正底方法底哲學的正宗。

亞力士多德愛他的老師，但是尤愛眞理。他對於柏拉圖有不少底批評。他的批評，大多是由於不明，或者是不贊成，柏拉圖的哲學中底形式主義的成分。亞力士多德的哲學中，也有形式主義的成分，這是我們所承認底。照亞力士多德的說法，形上學是以『有』爲研究對象底學問。他說：有一門學問，專研究『有』及因『有』是『有』而有底性質。這就與別門學問不同。別門學問，沒有普遍地以『有』爲『有』而研究之者。它們取『有』的一部分，及此部分所有底性質而研究之。如算學卽是一例。照他的說法，形上學研究『有』以求其第一原理及最高原因。這就是求一切存在底事物的第一原理及最高原因。（形上學一〇〇一）形上學普遍地以『有』爲研究的對象。也就是普遍地以一切存在底事物爲研究的對象。既是如此，則其研究以甚麼爲出發點，卽是一個困難底問題。因爲一門學問，於研究其對象時，對於其對象，不能先有所知。別門學問，於研究其對象時，對於其對象雖先無所知，但對於其對象以外底別底事物，則可先有所知。形上學既以一切事物爲對象，則研究其對象時，必是對於任何

事物，皆先無所知。但一切研究，皆必需有先已知底前提爲出發點。形上學不能有這種出發點，它將如何出發？（形上學九九二乙）

亞力士多德爲形上學發現了一個出發點，這就是矛盾律。這個律說：「一個同一底性質，不能於同一時間，在同一方面屬於又不屬於同一主體。」（形上學一〇〇五甲）亞力士多德不以爲形上學的出發點，是任何對於實際事物底知識，而是一個邏輯底規律。這就是他的形上學中底形式主義的成分。照我們於第一章中所說，哲學史中大哲學家的形上學，都有形式主義的成分，亞力士多德自亦不能例外。

照此所說，亞力士多德的形上學的出發點，也是「對於極平常底判斷作簡單底分析，」我們以同一名字，稱不同底事物，這就表示此不同底事物，有同一底性質。在這一點，亞力士多德與柏拉圖是相同底。照同一律，一事物如有某性質，它就有某性質。照矛盾律，一事物如有某性質，它就不能不有某性質。如果亞力士多德以矛盾律爲形上學的出發點，柏拉圖可以說是以同一律爲形上學的出發點。矛盾律是同一律的另一種說法。

一事物有某性質，此事物卽屬於某類。此某性質就是某類事物之所以爲某類事物底要素的表現。要素亦是「有」。這也是亞力士多德的形上學所主張底。亞力士多德的形上學中，也有類型說。他的類型說與柏拉圖的類型說中間底一個主要底不同，就是柏拉圖並不以其類型說作爲對於事物存在底積極底解釋。而亞力士多德則以其類型說作爲對於事物存在底積極底解釋。

照亞力士多德對於事物存在底解釋，每一事物的存在，都靠四種原理或原因。一是材料。例如銅是一個鑄像

的原因，銀是一個剪刀的原因。此種原因，名爲質因。一是形式，這就是一類的要素或類型。此種原因，名爲式因。一是發生動底動力。例如製造某物者，是某物的原因。此種原因，名爲力因。一是一事物的所爲。例如健康是散步的原因。我們問爲甚麽散步？回答如此可以健康。此種原因，名爲終因（形上學一〇一三甲）就天然底事物說，此四因可歸爲二因，就是質因與式因。形式是一種好，好能引起動，而自身不動。天然事物的生長變化，就是其式因所引起底動。其生長變化是其式因所引起底，所以其式因就是其力因。天然事物的生長變化，其目的就是要得到其形式的好，使其質因的可能成爲現實。所以其式因也就是其終因。形式是能引起動底，這是柏拉圖所沒有說，而且也不說底。因爲如此說，就是要以類型說作爲對於事物存在底積極解釋。

因爲有此不同，所以亞力士多德常批評柏拉圖的類型說，照他的批評，柏拉圖所說底概念，對於感覺底事物，沒有甚麽貢獻。因爲概念不在事物之內，所以對於事物的存在，及對於人的對於事物底知識，俱無幫助。（形上學一〇七九乙）這些批評，就說明我們以上所說底柏拉圖的類型說與亞力士多德的類型說中間底不同。柏拉圖說要素是「有，」對於實際，並無肯定，並沒有說甚麽。亞力士多德說要素是「有，」則對於實際，有所肯定，是說了點甚麽。

實際底世界，如何發生，事物如何生長變化，柏拉圖認爲是不能確定地說底。在理想國中，柏拉圖以爲對於概念底知識，是確切底知識。在泰米阿斯對話中，討論及實際世界的發生時，柏拉圖以爲對於這一類底問題，是不能有確切底知識底。在這篇對話中，泰米阿斯說：「蘇格拉第，關於上帝及世界發生底問題，在許多不同底意見中，如

果我們不能有確切底及一致底觀念，這是不足爲異底。我們若能得一種或然底說法，其是眞的可能，與別底說法相等，也就夠了。因爲我們必須記著，說話底我，及作裁判者的你，都不過是人而已。所以只能接受或然底說法，不必再進一步追求了。」（泰米阿斯二九）對於實際有所肯定底命題，與對於實際無所肯定底命題，有種類的不同。柏拉圖對於這一點，分別很淸。他的形上學，大部分是空靈底。亞力士多德的形上學，有些地方，是將他的老師的形上學的空靈部分，加以坐實。經此坐實，亞力士多德的形上學，即近於是科學了。他是科學家，較多於是哲學家。西洋有許多門科學，都推原於亞力士多德，這並不是偶然底。他是西洋科學的開山大師，而他的老師，則是西洋哲學底開山大師。

第三章　斯賓諾莎的反觀法

在西洋哲學史中哲學家所用的另一種方法，是斯賓諾莎的反觀法。斯賓諾莎並沒有用這個名字，不過我們有理由稱這個方法爲反觀法。這個方法，倡於笛卡兒而大成於斯賓諾莎。

笛卡兒與斯賓諾莎都有專講方法底著作。這些著作的題名，都是相當地長，而且很有意義底。笛卡兒的著作有指導心底規則，及正當地運用理性及尋求科學中底眞理的方法之論（以下簡稱方法論）斯賓諾莎的著作，有校正理解及指導之以趨向對於事物底眞知識之路之論（賀麟先生譯爲致知篇。）在致知篇中，斯賓諾莎說，他所講底方法，不過是反觀底知識及觀念的觀念（詳下。）因此我們稱他的方法爲反觀法。笛卡兒所講底方法，與此有相同之處，所以我們亦稱之爲反觀法。

在他的方法論中，笛卡兒敍述他建立他的新哲學的經過。他說：『在普通底生活中，我們有時需順從我們所知爲極不一定是眞底意見。但現在我要以我的全副心力尋求眞理，我必需取一相反底方向。即我所向認爲是無理由懷疑者，我亦需認爲是假底，以看在我的所信中，究竟還有沒有可以確實完全爲眞底者，遺留下來。』他懷疑他的感覺，他懷疑他的推論，他懷疑他心中底任何思想。他說：『在我思一切事物是假底的時候，我即刻發現思這個底「我」必需是一點甚麼。我思到「我思故我在」這個眞理，是十分地確實，是任何懷疑論所提出底假設，所

不能動搖底。我於是作一個結論，認爲這就是我所尋求底哲學的第一原理。』『此後，我考慮，甚麼是一個眞底，確實底命題所需要底。因爲我剛纔得到一個命題，我知道它是眞底，確實底。我想，我應該知道它的確實性何在。「我思故我在」這個命題之所以使我確信其爲眞者，只有一點，那就是：我看得清清楚楚，我必存在然後思。因此我得一結論，在我的思中底極清楚底與極明晰底事物必是眞底。這可以作爲一個極普遍底規則。雖然我們也要記着，決定那些事物是在思中明晰底，也是不無困難底。』（方法論第四節）

怎樣底觀念是清楚明晰底，對於這個問題，笛卡兒也有所說明。在另一著作中，他說：『凡是現前底，於一個注意底心是顯然底，這就是我所謂清楚底。正如一個事物，現前於一個注視底眼，以充分底力量與眼以刺激，如此則我們說，我們清楚地看見一個事物。凡是確切而與其他事物不同，以致其中只涵有是清楚底，這就是我所謂明晰的。是清楚底不一定明晰，是明晰底必定清楚。』（哲學原理第四十五條四十六條）

我們反觀我們的思中底事物，其清楚底明晰底是眞底。所以我們稱這種方法爲反觀法。不過對於怎樣是清楚明晰，笛卡兒雖有說明，但誠如他的警告，決定那些事物是在思中明晰底，還是不無困難底。即如我思故我在，這一命題，笛卡兒所認爲確實地是眞底者，也不是沒有問題底。所謂『我』並不是一個清楚底觀念，休謨已經指出。近來羅素說：『「我思故我在」這句話所說底，並不完全是十分地確實。因爲如此說，似乎是假定今天的我們仍是昨天的我們。在某些意義下，這也是眞底。但眞底「我」之難於得到，正如眞底橡子之難於得到。所以眞底「我」不能有如某特殊經驗所有之絕對底，不容懷疑底確實。我注視我的桌子，我看見某棕色。我們所可以爲是絕對確

實底，並不是：「我看見一棕色，」而是：「一棕色被看見。」這固然包含有些人或有些甚麼，但是這並不包含一個多少永久底人格叫作「我」者。只就直接底確實說，此能見棕色之甚麼或只是剎那生滅底。在次一剎那中，有不同經驗底甚麼，或只是另一甚麼，不是同一底甚麼。』（哲學問題頁二九至三〇）

斯賓諾莎以為真理之所以為真理，在它有真底觀念。真底觀念之不同於假底觀念，有兩個特徵。一個是外徵，一個是內徵。一個真觀念的外徵，是它與它的對象相合。一個真觀念的內徵，是它的清楚明晰及確實性。一個人若有真觀念，他會知道他有真觀念，他不能懷疑他有真觀念。（倫理學第二篇第四十三命題）一個真觀念帶有確實性，使有真觀念底人不能懷疑他有真觀念。真觀念以它自己為標準，猶如光明表現出了它自己，也表現出了黑暗。假使有人問：一個人怎麼能知道，他有一個觀念，與其對象相合？簡單底回答是：因為他有一個觀念，與其對象相合。（上引命題附言）這就是說，他若有一個真觀念，他自然會知道他有一個真觀念。

所以斯賓諾莎分別真觀念與假觀念，不注重觀念的外徵，而注重它的內徵。一個觀念，若專憑內徵即可以斷定其是真底者，斯賓諾莎稱之為圓滿底觀念。（倫理學第二篇定義四）真觀念必同時是圓滿底觀念，也只有圓滿底觀念，纔是真觀念。圓滿底觀念亦稱為絕對底觀念，或完全底觀念。（倫理學第二篇第三十四命題）嚴格地說，一個觀念若只與其對象相合，還不能說就是真底。斯賓諾莎說：真思想之所以別於假思想，不僅在於其外徵，而主要地在於其內徵。例如一個工人，對於一個建築有正確概念，即令這個建築不存在，他這個概念也是真底。但如一個人說，彼得存在，其實他並不知道彼得是否存在，即令彼得果然存在，他這個思想也是假底，或者可以說是不

是眞底。「彼得存在」這句話，只對於確實知道彼得存在底人是眞底。（致知篇六九）

假底觀念必定是不圓滿底觀念。一個假底觀念因爲它是假底，是不會有確實性底，我們說：一個人同意於假觀念而不懷疑，我們並不說他自覺他的觀念確是眞底，只是說他不懷疑而已，他同意於假觀念，只因沒有別底原因，使他不作決定。確實性是一種積極底性質，不僅只是無疑。僅只是無疑而沒有確實性，就是假的內徵。（倫理學第二篇第四十九命題中論）

凡是假底或虛構底觀念，都是不清楚明晰底。（倫理學第二篇第三十五命題）這些觀念，都是混亂底。一個有許多部分底事物，我們的心若僅知其一部分，而又不知分別已知與未知，則混亂底觀念，即由此而起。所以對於極簡單底事物底觀念，只能是清楚明晰底。因爲這些事物，我們不能只知其一部分，只能全知或全不知。有許多部分底事物，我們的心若能將其分爲極簡單底部分，則混亂亦必消失。（致知篇六三）

因爲眞觀念之所以爲眞，靠其內徵，所以我們只須反觀我們的觀念，我們即可以知道我們的觀念是眞或假。所以斯賓諾莎說：他的方法，不過是反觀底知識或觀念的觀念，（致知篇三八）觀念的觀念，就是以觀念爲對象底觀念。以觀念爲對象而觀之，若見它是清楚底，明晰底，有確實性底，它就是眞觀念，否則就是假觀念。

斯賓諾莎以爲，在我們的心中，必須先有一個眞觀念爲我們的天賦底工具。認識了這個眞觀念，我們就可看出這個眞觀念與其他底知識的不同。（致知篇三九）由已有底眞觀念，我們可以推出其他底眞觀念。「凡從我們心中底圓滿觀念，推出底觀念，也是圓滿底觀念。」（倫理學第二篇第四十命題）

我們的心中所本有底眞觀念是甚麽？在致知篇中，斯賓諾莎未明說，但在倫理學中，我們可以看出，斯賓諾莎以爲，此眞觀念是對於上帝的觀念。他說：『對於上帝的永恆底，無限底，要素，人底心有圓滿底知識。』（倫理學第二篇第四七命題）『因此，我們可以看出上帝的無限底要素及其永恆，是人人可以知底，因爲所有底事物，都在上帝之中，而且經過上帝，始能被了解。所以從這個知識，我們可以推出對於許多事物底圓滿底知識。因此我們可以得到第三種知識。』（同上命題附言）所謂第三種知識，又稱爲直覺底學問，從對於上帝的某一性質底圓滿底觀念，進到對於事物的要素底圓滿底知識（倫理學第二篇第四十命題附言）這種知識，在永恆的形式下，了解事物，使人有對於上帝底理智底愛。（倫理學第五篇第三三命題）從這種知識，生出心的最高底寧靜。（同上第二七命題）所以『心的最高底努力，及其最高底德性，就是用第三種知識了解事物。』（同上第二五命題）

『上帝存在』斯賓諾莎以爲是一個永恆底眞理。他所謂永恆底眞理，是我們所謂分析命題所表示底眞理。他說『我所謂永恆底眞理，是只是肯定底而永不是否定底。「上帝存在」是第一個永恆底眞理，但是「亞當思想，」並不是一個永恆底眞理。「一個虛幻不存在」是一個永恆底眞理，但是「亞當不思想」不是一個永恆底眞理。』（致知篇五四自註）

說『上帝存在』是一個永恆眞理，就是說「上帝存在」這個命題是一個分析命題。如此說，斯賓諾莎似乎是用普通所謂本體論底證明，以證明上帝的存在。但其實不然。因爲斯賓諾莎所謂上帝，並不是一般宗教家所謂上帝。而卽我們所謂宇宙或大全。就一般底宗教家所謂上帝說：『上帝存在』不是一個分析命題。但『宇宙存在』

是一分析命題，因爲宇宙包括一切存在底事物。所以『宇宙存在』這一命題是必然地眞底。如果所謂上帝是這個意思，說上帝不存在，就是一個矛盾。

如果斯賓諾莎所謂上帝就是我們所謂宇宙或大全，我們可以說，他雖說了許多關於上帝底話，但他所肯定底，並沒有多少超過常識。他說，上帝有思想的性質，不過是說，宇宙間有心而已。他說上帝有廣延的性質，不過是說，宇宙間有物而已。他說上帝有無限底要素，不過是說宇宙間有無限底可能而已。就這一方面說，他的形上學是很空虛底。桑戴延那說：『假如有人說，他的口袋中有宇宙的鑰匙，他能知誰創造世界，爲什麼創造，他知道一切都是物質，或一切都是心，如果有人如此說，則斯賓諾莎的無限的觀念，包括所有底可能，對於我們是有利底。這個觀念，可以使我們告訴這些自以爲知者說：我不信你，上帝是偉大底。』（斯賓諾莎倫理學每人叢書本導言）

斯賓諾莎的反觀法，與笛卡兒的反觀法有一大不同之處。笛卡兒的反觀法是心理底，斯賓諾莎的反觀法至少有一部分是邏輯底。他二人都以爲，清楚明晰底觀念，必是眞觀念。但笛卡兒決定所謂清楚明晰的標準是主觀底。斯賓諾莎的標準則不只是主觀底。在斯賓諾莎的倫理學中，主要底觀念皆先以定義說明其內容。所以我們可以確知其爲清楚明晰底。我們所確知爲清楚明晰底觀念，就是所謂圓滿底觀念。

斯賓諾莎又說，永恆底眞理是不可否定底。他說：『一個事物的性質使其存在涵蘊矛盾，我說它是不可能底。一個事物的性質使其不存在涵蘊矛盾，我說它是必然底。一個事物的性質，其存在或不存在均不涵蘊矛盾，我說它是可能底。』（致知篇五三）所以對於上帝的存在是不容懷疑底。如有懷疑上帝的存在者，他所謂上帝必不

是上帝。（同上五四及自註）這是以邏輯底方法證明上帝的存在。

笛卡兒的形上學以「我思故我在」為第一原理。斯賓諾莎的形上學以「上帝存在」為第一原理。笛卡兒反觀法是心理底，其第一原理的真，是可以懷疑底。斯賓諾莎的反觀法，有一部分是邏輯底，其第一原理的真，是無可懷疑底。由此看，純是心理底反觀法，不是一個好底形上學的方法。

在西洋中世紀，哲學是宗教的婢女，更確切一點說，是耶教的婢女。西洋近代哲學，雖說是已從耶教中解放出來，但其為婢女的習慣仍未完全脫掉。在西洋近代哲學中，形上學所討論底幾個主要問題，仍是耶教教會中所討論底幾個主要問題。這些問題就是上帝存在，靈魂不滅，意志自由。笛卡兒以反觀法得到「我思故我在」這個第一原理。他又以反觀法，證明意志是自由底，靈魂是不滅底，上帝是存在底。我們反觀，見我們能隨意懷疑，我們能隨意不同意於我們普通所認為是無可疑者。這就可以證明我們有自由意志。（哲學原理第六條）我們於得到「我思故我在」這個原理以後，我們可以看出靈魂與身的不同。因為我們對於世界中其他事物仍然懷疑的時候，我們對於思已不能懷疑了。（哲學原理第八條）思是心的要素。於此可見心是離物獨立底，這樣就證明了靈魂是不滅底。我們又用反觀法，見在我們的心中底許多觀念中，有一「全知全能，最完全者」的觀念。他的存在不是可能底，或然底，而是永恆底，必然底。我們清楚地見其是如此。正如我們清楚地見一個三角形的三個角，必等於兩個直角。這個觀念就是上帝的觀念。從這個觀念，我們就知道他不僅只是一個觀念。因為他既是完全底，他必是存在底。

斯賓諾莎的倫理學所討論底主要問題，亦是上帝存在，靈魂不滅，意志自由。他證明了上帝存在是一永恆底眞理。他說：『人的心不能絕對地與身俱滅，其中有一點甚麼是永恆而留底。』（倫理學第五篇第二十三命題）他又說：人用理智的能力，可以從情感束縛中得到自由。但就耶教中底普通教義說，他是否認上帝存在，靈魂不滅，意志自由底。他所謂上帝，並不是耶教中普通教義所謂上帝。他所謂心，是身的觀念。（倫理學第二篇第十一，十二，十三命題）就時間方面說，只於身存在時，心始能存在。（倫理學第五篇第二十三命題，證明）如一般人所了解底意志自由，他以為是絕對沒有底。他說：在心中，沒有絕對底或自由底意志。心之有此或彼意願，是被一個原因所決定。此一原因又為另一原因所決定。此另一原因又為另一原因所決定，如是以至無窮。（倫理學第二篇第四十八命題）所有底自然中底事物，都是如此地被決定。他說：在自然中，沒有事物是偶然底。所有底事物，都被神性的必然所決定，以存在及行動，如某種樣子。（倫理學第一篇第二十九命題）上帝的行動，也是順其神性的必然。（倫理學第一篇第八命題。）上帝也是沒有一般人所謂自由底。

從經驗主義的觀點看，如上所述底形上學的問題，都是不可討論底。上帝存在，靈魂不滅，意志自由，既非理性所可證明，也非經驗所能證實。我們於以下舉休謨之說，以見此派之見解。

休謨說：人的理性及研究的所有底對象，可以分為二種。一種是觀念的關係，一種是事實的事情。幾何學，代數學，總之，凡直覺可以見其確實地是眞底肯定，或證明可以證其確實地是眞底肯定，都是屬於第一類底。『一個直角三角形的弦邊的平方，等於其二邊的平方。』這個命題，是說這些形的關係。『三乘五等於三十之半，』這個命

題是說這些數的關係。這一類的命題，專靠思的活動卽可以發現，不必靠宇宙間任何地方存在底事物。卽使在自然界中永遠沒有圓或三角，由可利所證明底眞理，仍是永遠保持它的確實性及明白性。

人的理性的第二種目標，事實的事情，則不是如是可以知道底。它們的證據無論如何大，但它們的是眞的性質，總與上不同。每一事實的事情的相反底事實，總是可能底。因爲與它相反總不涵蘊矛盾。我們的心，可以同樣底容易與明晰，思與它相反底事實，恰如是實有底。『太陽明天將不出來，』這個命題的可以了解的程度，並不亞於『明天太陽將出來。』我們不能專憑理性證明這個命題是假底。（休謨人智及道德原理研討第四章第一節）

關於事實底知識，必須從經驗得來。休謨說：『人的科學（以人爲研究對象底科學）旣是別底科學的惟一底穩固底基礎，這個科學的惟一底穩固底基礎必須建在經驗及觀察之上』『心的要素與外物的要素，同是不可知底。所以我們必須從謹愼底確切底試驗，及對於在不同情形之下底特殊結果底觀察，以得到些心的能力及性質的觀念。不如此，是與研究外物同樣地不可能底。雖然，我們必盡力設法，追溯我們的試驗，以至其極，從最簡最少底原因解釋所有底結果。以使我們的原理，於可能範圍內，成爲普遍底。但我們仍不能超過經驗，這是一定底。任何假設自命爲發現了人性的最後底，原來底，性質者，都應該開始卽認是荒誕虛妄而拒絕之。（休謨人性論引言）

從經驗方面說，人的知識的來源，是他的知覺。就人的知覺說，人沒有所謂『我』及本體底知覺。休謨說：『我們沒有，與特殊底性質的觀念分異底，外界底本體的觀念。這個原理，已爲哲學家所承認。這個原理，必可爲關於心底相同底原理開路。這個原理就是：我們沒有與特殊知覺分異底心的觀念。』『所有底我們的分異底知覺，都是

分異底存在。心不能看出在分異底存在間有任何眞底關聯。」（休謨人性論第六章附錄）這是經驗主義的極端。就我們的經驗說，所謂外界的事物，不過是一堆性質；所謂心不過是一堆知覺。在這些一堆一堆底性質知覺中，我們找不著上帝，靈魂及意志。也就無須討論關於它們底問題了。休謨如是取消了西洋近代哲學中底形上學的問題，同時也就取消了形上學。

休謨的哲學方法，可以名之爲經驗法。不過經驗法不能是形上學的一種方法。凡用經驗法底哲學家，不能有形上學，而並且還要取消形上學。因爲照他們的看法，形上學是屬於關於事實的事情底知識。但其中底命題，是不能用經驗證實底。而且這一類底知識是不能有確實性底，但講形上學底人，總以爲形上學中底命題，是有確實性底。所以經驗主義者總是要取消形上學。現代底維也納學派，就是繼承休謨的這種精神底。

第四章　康德的批判法

休謨的經驗主義及懷疑論把康德從『武斷的迷睡』中喚醒。但康德是擁護形上學底。他創立了一個形上學的新法，這就是他的批判法。

康德的名著純粹理性批判的本來底目的，就上討論形上學的方法，在其第二板序言中，他說：『這是一個講方法底著作，不是那學問（形上學）的系統的本身。不過這個著作，也同時對於那學問的限制及其他內部組織製定了一個全部計劃』他又寫了一部書，題名爲任何將來底形上學的前論（以下簡稱前論）。這部書實是純粹理性批判的一個縮本。它的題名意思是說，任何將來底形上學，都必須合乎他的這部書所提出底先決條件。

在前論中，康德先討論形上學的性質，他說：一門學問的特點，在於其所研究底對象，與別底學問不同；或其知識的來源不同，或其知識的種類不同，或此三者均有不同。

就形上學底知識的來源說，康德說：形上學一概念，卽涵蘊其知識不能是經驗底，其原理，不能從經驗得來。它們不能從外面底經驗得來。若其如此，它們卽是物理學，它們也不能從內部底經驗得來。若其如此，它們卽是心理學，它們必須是先驗底知識。（前論 Paul carus 英譯本十三頁）

就形上學底知識的種類說，康德說形上學底判斷，正常地說，必須是綜合底。我們必須分別，有關於形上學底

判斷，及正當底形上學底判斷。有關於形上學底判斷之中，有許多是分析底，不過這些判斷，只能作爲形上學底判斷的工具。形上學底判斷，是形上學的目的之所在。這些判斷，都是綜合底。因爲有些有關於形上學底概念（例如本體），從簡單地分析這些概念而來底判斷，亦是有關於形上學底，例如本體是只存在爲主體者，這是一個分析判斷，我們用如此底分析判斷，以求一個概念的定義。不過這一種分析，對於經驗底概念，亦同樣適用。所以這種分析，不是正當地形上學底，雖然所分析底概念，可以是形上學底。這種分析，是各種理性底學問所同有。形上學如爲一門學問，必須有其不同之處，比如說，事物中底本體，是常有底。這是一個綜合命題，是正當地形上學底命題。（前論英譯本二二至二三頁）

照著這兩個標準，所謂正當地形上學底判斷，必須是先驗底而又是綜合底。這種判斷的可能，康德以爲是不成問題底。因爲照他的看法，純粹算學及純粹物理學底命題，都是先驗綜合命題，他的問題是：這種命題若何可能？

純粹算學中底命題之所以可能，因爲這些命題並不是對於概念作分析，而是對於時間空間作一種綜合底構造。時間空間是知覺的形式。所以純粹算學中底命題，都是先驗底。所有底經驗，都必須經過時間空間的形式，所以純粹算學中底命題，都是客觀地有效底。

一個判斷，若是只對於作這個判斷者有效，康德說是主觀底有效。若是對於任何人都有效，康德說是客觀地有效。說一個判斷是客觀地有效，就是說它是必然地普遍底。客觀地有效，及必然地普遍，是相等底名辭。（前論英譯本五六頁）

所有底經驗皆必須在知解的範疇之下，始能成爲經驗。所以沒有不在範疇之下底經驗。範疇不是從經驗來底，所以是先驗底，純粹自然科學中底判斷，都是經驗判斷。這種判斷中，有這種範疇，以爲其成立的條件，所以這種判斷，是先驗綜合底判斷，它的有效，是客觀底，必然底。康德的說法，正與休謨相反。照休謨的說法，科學中底概念規律是從經驗得來底。照康德的說法，經驗是從這些概念規律得來底，（前論英譯本七三頁）知解並不從經驗中得到規律，而是爲經驗制定規律。（同上八二頁）

一切先驗綜合原理，都不過是可能底經驗的原理。與物之自身無關。只與作爲經驗的對象底現象有關。純粹算學與純粹自然科學，都只與現象有關。（前論英譯本七三頁）純粹算學的安全及確實，是在於它的自明。純粹自然科學的安全及確實，雖然是從知解的純粹來源生出，但也靠經驗及在經驗中底證實。形上學是與純理性的觀念打交涉底。純理性的觀念是不能在任何可能經驗中得到底。因此它的客觀底眞實（就是它不僅是空想，）及形上學的肯定的眞假，是不能在經驗中發現或證實底。（前論英譯本九一頁）

每一個經驗，只是可能底經驗的全體的一部分。但可能底經驗的絕對全體，並不是經驗。而這却是理性的問題。僅只提出這個問題，就需要與知解範疇不同底觀念。因爲這些範疇只能用於經驗之內，只與經驗有關。理性的觀念的目的，在於完全，在於可能底經驗的全體的統一，所以它就超越了任何經驗。（前論英譯本九二頁）

知解中有範疇，理性中有觀念。所謂觀念，就是必然底概念，其對象不在經驗中，知解的概念出現於經驗中；其原理亦能爲經驗所證實，但理性的觀念不在經驗中，所以也就是經驗所不能證實，也不能否認底命題。所以這些

觀念最容易不自覺地走入錯誤底路，其錯誤在於以思想的主觀條件，作爲對象的客觀條件。以滿足我們的理性底假設作爲武斷底眞理。（前論英譯本一一七頁）以僅只是理性的觀念，作爲客觀底對象。（前論九九頁）這就是所謂理性的辯證底使用，由此生出武斷底形上學。

理性的第一個超越底觀念，是心理底觀念。理性要求完全，所以它爲每一個客辭，找一個主詞，（這就是說，爲每一個性質找一個主體）。它所找到底主辭，仍可爲客辭，它就再爲它所找到底主辭找主詞。如是依次找去，至於無窮。因此我們不能執定任何一事物，作爲最後底主詞。我們的知解，對於所謂本體，也不能有所思。因爲知解用思，必依概念，依概念底思，所得只是客詞。所以知解決不能思及絕對底主辭。（前論英譯本九九頁）

有些人以爲在我們之內，有所謂「我」或所謂靈魂，或所謂思想的主體。在我們之外，有所謂物體。「我」是內底直覺在時間中底對象。物體是外底直覺在空間中底對象。有些人以爲這都是所謂本體。但是所謂「我」及所謂「物」，既是在時空之內底，即是在經驗中底。它們卽只是現象，不能是絕對的主體，不能是本體，不能是物之自身。（前論英譯本一〇三頁）

所謂靈魂常存，是不能證明底。因爲所謂常存，只是就可能底經驗說，生命是可能底經驗的主觀條件。所以我們只能推論靈魂在我們有生命的時候常存。因爲一個人的死，是他的可能底經驗的終結，我們只能證明一個人的靈魂在他活的時候常存，不能證明於他死後常存，但是後者正是一般人所希望底。（前論英譯本一〇一頁）

理性的第二個超越觀念是宇宙論底觀念。因爲理性的觀念是超越經驗底。當成命題看，是不能以經驗證實

或否認底。所以在形上學中，有些矛盾底命題，雖相反而彼此皆不足以相勝，這就是康德所謂矛盾對立，照康德的說法，在形上學的宇宙論中有四矛盾對立。其第三就是所謂自由與必然的矛盾對立。

照康德的說法，所謂自由必然。若都是就現象說，或都是就物自身說，則第三矛盾對立中兩方面的命題的矛盾，是不可避免底。但若自由是就物自身說，必然是就現象說，則這兩方面的命題的矛盾，是可以避免底。（前論英譯本一一一頁）

一個原因發動一個結果，這個原因，又爲其原因所發動，這就是所謂必然。但是一個沒有原因底原因，雖然發動結果，而其本身却不爲另一原因所發動。這就是所謂自由。被發動者總是在感覺世界中，但沒有原因底原因，則可視爲出於物之自身。我們假設，物之自身，可對於現象有所發動。其所發動者，是在自然的因果關係中，但發動者則是自由底。所以必然與自由，可以歸於同一事物而不相矛盾。因爲這是就不同底關係說，一方面是把它當成現象，一方面是把它當成物自身。（前論英譯本一一二頁）

我們人有一種官能，能使我們的行爲，爲其所當爲。這種行爲就其亦是現象說，亦受自然的必然的支配。但就其只依理性而爲其所當爲說，這種行爲是不受支配而是自由底。

理性的第三個超越觀念是神學底觀念。理性要求完全，所以它要求有一最初底，完全底『有』，以爲一切事物的可能及實在的根據。這最初底，完全底有，就是所謂上帝。關於上帝的存在，一般底形上學家及神學家有三種證明，也就只能有三種證明。這三種證明是：（一）物理神學底證明，（二）宇宙論底證明，（三）本體論底證明。（純粹

理性批判斯密士英譯本五〇〇頁）證明雖有三種，但究其來源，物理神學底證明，還是依靠宇宙論底證明。宇宙論底證明還是依靠本體論底證明。所以如果上帝存在的證明是可能底，本體論底證明是惟一底證明。（同上五二四頁）

所謂本體論底證明，是從上帝的觀念，推論上帝的存在。這樣推論，大致是說：上帝是絕對地完全，絕對地必要底。既是如此，所以它必定存在。康德說：我們可以對於一個概念，作一個文字底定義，說它是一個甚麼，其不存在是不可能底，我們這樣辦，是沒有甚麼困難底。但是這種辦法，並不能使我們知道，所以使一事物的不存在為不可想像的條件。這種條件，正是我們所要知道底。惟有知道這些條件，我們纔可以決定，我們是用這個概念思想點甚麼。如其不然，用這個概念，我們實在是甚麼都沒有思想。（純粹理性批判斯密士英譯本五〇一頁）

一個絕對地必要底『有』的概念，如果我們拒絕了它的存在，我們也拒絕了這個『有』及其所有底性質。這並沒有甚麼矛盾。『上帝是全能底』，這是一個必然底判斷。如果我們已承認上帝存在，我們就不能不承認他是全能底。如果我們說：沒有上帝，那也就沒有『全能』及任何別底客辭。這些客辭是與其主辭同時被拒絕了。（純粹理性批判斯密士英譯本五〇二頁）

『存在』並不是一個眞的客辭。這就是說，它並不是一個甚麼東西的概念，可以加上於一個東西的概念。它只是一個事物的建立，譬如我們說：『上帝存在，』我們並沒有於上帝的概念上，加上甚麼，只是建立這個主辭及其所有的客辭，只是為我們的概念，建立一個對象。概念與其對象的內容，必需是一致底。一百個眞底錢並不比一

百可能底錢多一個。但是我如果有一百個眞底錢，我的財政狀況，必與我只有一百個錢的概念，大不相同。因爲一個事物的存在並不分析地包括於我的概念之中，而是綜合地加上於我的概念。但是概念中底一百個錢，並不因爲有了存在而其數目有所增加。（純粹理性批判斯密士英譯本五〇五頁）笛卡兒就是用本體論底證明，以證明上帝的存在。他的精力是枉費了底。我們不能僅靠觀念，以增加我們的智識。正如一個商人不能靠在他的帳上加幾個圈，以改善他的地位。（同上五〇七頁）

武斷底形上學武斷地肯定上帝存在，靈魂不滅，籠統地肯定意志自由。這都是理性的錯誤。這些錯誤，起於理性底辯證底使用。康德說：我們對於理性底批判工作，就是要在原則上決定理性的使用的界限。（前論英譯本一二一頁）界限與限制不同。界限是一個積極底觀念。它表示界限之外，還有些甚麼，不過不在界限之內。限制是一個消極底觀念，只是一種負定，只是表示不完全。我們的理性，在它的界限上，看見有物之自體的餘地，不過關於物之自體，我們不能有觀念。這就是說，我們被限制於現象。（前論英譯本一二二頁）

界限是屬於界限之內底，也是屬於界限之外底，這就是說它是界限之內底甚麼的界限，也是界限之外底甚麼的界限。所以對於界限底知識，也是一種積極底知識。理性有了這種知識，它即不自限於這個界限以內，也不超過這個界限以外。但只要決定界限以外底，與界限以內底二者之間底關係。這是對於界限底知識，所最宜於作底。這是理性在經驗中完全底。最高底應用。（前論英譯本一三三至一三四頁）

理性帶著它的先驗原理，只能使我們知道可能底經驗的對象。關於這些對象，我們只能知經驗所能知者。不

過這個限制，並不能阻止理性領導我們到經驗的客觀底界限。領導我們到有關於有些甚麼，它不是經驗的對象，但是所有底經驗的根據。不過理性不能使我們知道那些甚麼是甚麼，但只表示它在經驗中底，完全底，最高底，應用而已。（前論英譯本一三四頁）

界限以外底雖不可知，但爲使我們對之有某種觀念起見，我們不妨對之有所假說。不過於說時，我們須知我們的假說，只是假說，只是一種象徵底說法，只是與言語有關，並不是與對象本身有關。（前論英譯本一一九頁）這種假說的根據，是由於類推。例如我們說，世界是最高底理解，及意志的作品，我們若以此說爲眞底，則即是所謂擬人主義。但我們若以此說爲假說，我們如此說，不過是說，一錶，一船，或一軍隊，與錶匠，造船者，及司令官之關係，有如感覺世界與『不可知』之關係。我們也並不是說，其關係眞是如此，不過是說，對於我們感覺世界與『不可知』之間，關係是如此。如此說，則即是象徵底擬人主義，不是擬人主義。（前論英譯本一二九頁）

又例如我們可以假說，世界的存在及其內部組織，是由於一最高理性來底。如此假說，不過是說，這個最高底原因，對於世界底地位，有如人的理性，對於人的作品底地位。最高原因的性質，是不可知底。我們不過是將它的結果，（世界之秩序）及其結果之合理性，與人的理性的結果，相比較。這兩種結果，都是我們所知底，所以我們也稱這個最高底原因爲理性，這也不過是如此假說而已。並不是將人之所謂理性，或其他我們所知底甚麼性質，作爲最高原因的性質。（前論英譯本一三二頁）

康德說休謨說：『不要將理性的使用，武斷地帶到一切可能底經驗以外。』此原理外，另有一原理，休謨未及

注意。這就是：『不要以爲，在理性的限中，經驗的地域，是一個自限底範圍。』把這兩個原理連合起來，純粹理性批判，在武斷主義與懷疑主義中間，得了一個眞正底中道。武斷主義是休謨所反對底。懷疑主義是他所要以替代武斷主義底。這個中道，並不是如別底中道，只於兩極端各機械地取一部分。這個中道，是照原理確切地決定底。

純理批判是形上學的方法。康德說：批判，也只有批判，包含有，整個底，已證明已試過底計劃，及一切方法，爲完成一個科學底形上學所必需者。用別底方法，走別底路，是不可能底。（前論英譯本一四〇頁）

純理批判，也是批評形上學的標準。康德說：要人放棄形上學的研究，正如要人，爲避免吸入不淨底空氣，而停止呼吸。將來總是要有形上學底。不過形上學沒有大家公認底標準。所以每一個能反思底人，都有他自己的形上學。以前所稱爲形上學者，皆不能滿足批評底心。但完全不要形上學，亦是不可能底。所以純粹理性批判，要試建一個批評形上學的標準。（前論英譯本一四二頁）

其實純理性批判，實在已建立一新形上學。這就是武斷主義與懷疑主義中間底一個形上學。康德說：批判對於各派底形上學底關係，正如化學與點金術底關係。正如天文學與星相家的天象學底關係。（前論英譯本一四〇頁）

康德並不是反對形上學，也不是要取消形上學。他是從休謨的經驗主義中，救出了形上學，在西洋哲學史中，他爲形上學立了一個新方法，這就是我們於第一章中所說，形上學的負底底方法。他對於科學算學底理論，都是對於科學算學的有効性，加以限制。爲形上學的對象，留一地步。形上學的對象，是不可知底。一知之就成了科學算

學的對象了。不可知所以亦不可思議，不可言說。但是說它不可思議言說，已經是對於它有思議言說了。這就是用負底方法講形上學。

不過這是我們的看法。康德對於這一點，並沒有充分底自覺。他並沒有明說：『不可知』是形上學的對象。他對於上帝存在，靈魂不滅，意志自由，三大問題，有很大底興趣。在純粹理性批判中，他以爲，肯定上帝存在，靈魂不滅，意志自由，固是理性的辯證底使用，否定上帝存在，靈魂不滅，意志自由也是理性的辯證底使用。因爲肯定固是肯定，否定也是一種肯定。形上學的任務是講上所說底假說。而同時又知其爲假說。照這一方面說，康德還是用形上學的正底方法。他不自覺地發現了形上學的負底方法。也正因爲是不自覺地，所以他沒有充分利用這個方法。

海格爾自以爲他發現了一個眞正底哲學方法。他說：『經驗科學的方法，是盡其力之所能，對於其所有底材料，作定義及分類。純粹算學的方法，是只關於抽象底東西，及量底決定者。斯賓諾莎、吳爾夫，及另有些人，誤以純粹算學的方法應用於哲學。因此以後哲學沒有發現它自己的方法，哲學於沒有方法的時候，只可借用算學的方法，或求助於經驗科學的方法，或逃避於反對所有底方法。邏輯的本身，顯示可以成爲哲學的眞正方法者。邏輯的內容的內部底，自發底運動所取底形式，對於這種形式底意識，就是方法。海格爾說：在他的心的形態學裏，他將這個方法，應用到一個具體底東西，那就是意識。意識的每一樣式，於實現它自己之中，取消了它自己，以它自己的否定，作爲它自己的結果，如此進步而爲一較高底樣式。我們欲使科學進步，我們必須知道一個邏輯底格言，那就是：否定是否定，也是肯定。一個自相矛盾者，不是消釋它自己於抽象底無有，而是消釋它自己於它自己的特殊內容的

否定。這否定不是一個包羅一切底否定，而是一個確定底甚麼的否定。這個確定底甚麼，取消了它自己。所以這個否定是個確定底否定。所以結果包括了它所自來。結果是一否定，因爲否定是一確定底否定，所以結果是有內容底。這是一個新底概念比它以前底概念較高較富底概念。因爲它否定了，反對了以前底概念，它也就因此更加充實了。它包括了以前底概念，它所包括底比以前底概念多，因爲它是以前底概念及其反對的統一。順着這個路線，概念的系統建築起來，以不可遏止底趨勢，至於完成。絕不需要，也不容納，外來底因素。（大邏輯學緒論英譯本六四至六五頁）

這就是海格爾的有名底辯證法。他說：這個方法，在其細節，也許有可以修正或再發揮之處，但是他知道這是一個眞底方法。這個方法，與它的對象反內容，是沒有分別底。凡不合乎這個方法的途轍底，都是不正確底。因爲這個途轍，就是事物本身的塗轍。（同上六五頁）

海格爾雖稱這個方法爲哲學方法，但並不是我們所謂哲學方法。照我們所謂方法的意義，這是一個哲學原理，並不是一個哲學方法。若果它是一個哲學方法，它的途轍，不能就是事物自身的途轍。它是『若何知道事物自身的途轍』的方法。

海格爾的大邏輯的第一章的題目是：『邏輯學必需用甚麼開始？』在這一章裏，海格爾所討論底，是我們所謂哲學方法。他說：直到近來，人纔覺得，在哲學中找一個開始，是一個困難。有這個困難的理由，及解決這個困難的可能，近來已有很多底討論，（大邏輯學第一章英譯本七九頁）海格爾也要解決這個困難。在解決這個困難中，

他表示出他所用底哲學方法。

他說：哲學所用以爲開始者，必需是在純粹底知識範圍之內底。所謂純粹底知識，就是『自由地爲它自己存在底思想』（大邏輯學英譯本八十頁）純粹知識的內容，卽是純粹底有。純粹底知識，就是僅只是純粹地抽象底知。純粹底有，就是僅只是普遍底有。有只是有，沒有別底決定或內容。（同上八十一頁）哲學的這個開始，只需要一個決意，決意把思想當成思想。這個開始，必需是一個絕對底，或者可說是抽象底，開始。它必需不需別底先決條件，必需不是間接底，必需不要別底以爲其基礎。而其本身卽是這個全學問的基礎。它必需是個直接底甚麼，或可以說，簡直就是直接的自身。它不能有任何與非它自己底『他』有關底決定。所以它自己不能有何決定或內容。如果如此，那就有分別而是間接了。因其無分別，不是間接，所以是純粹底有。（同上八十二頁）

海格爾說：絕對底眞理，必需是一個結果。哲學中底前進，實在就是後退，就是囘到它的開始。在哲學中，開始底也就是最後底，最後底也就是開始底。（大邏輯學英譯本八十三頁）海格爾的這些話的形上學底意義，我們不論。就方法說，所謂純粹底知識及純粹底有，都是我們對於事實上底知識及事實上底有，作邏輯底分析得來底結果。純粹底知識是僅只是知識底知識。純粹底有是僅只是有底有。這都是事實上所沒有底。我們對於俱體底事物，作邏輯底分析，去其所有底分別，（卽所謂決定，）這就得到純粹底有。對於俱體底知識，作邏輯底分析，去其內容，只剩純粹底有，爲其內容，這就得到純粹底知識。所以純粹底有及純粹的知識，都是邏輯分析的結果。邏輯分析的最後所得，又是哲學的開端。

在他的心的形態學中，海格爾也討論到我們所謂哲學方法。在這部書的緒論的結尾，海格爾說：在說明這部書所要探究底以後，還要說一點怎樣進行探究的方法。這部書所要探究及考查底，是知識的眞實。在作探究及考查之先，我們似乎先需要有些先決定底以爲標準。因爲考查就是應用一個先決定底標準於所考查者，將所考查者與標準比較看其是否符合，以便決定其是否正確。但是因爲我們所考查底是知識，所以我們不能有甚麽先決定，以爲標準。（心的形態學英譯本一三九頁）同時也正是因爲我們的研究的對象的性質，所以不需要於意識之外，另找甚麽先決底，以爲標準。意識在它自身中，供給它自己的標準，我們的探討，就是將它自己比較它自己。（同上一四〇頁）意識在一方面是它的對象的意識，一方面也是它自己的意識。它意識甚麽是眞底，也意識它知道甚麽是眞底。這個同一底意識，決定並且知道對於對象底知識，是否與對象相符合。這個對象固然只是如意識所知者。意識似乎不能到其所知的後面，知其對象的本身。因此似乎不能以對象的本身爲標準，以考驗知識。（同上一四一頁）假使此二者能夠比較，而見其不相符合，意識似乎必需變更其知識，以遷就其對象。但是其知識若變更，其對象也就隨之變更，因爲知識就是對於對象底知識，而對象也就是屬於這個知識底對象。（同上一四二頁）經過這個程序，所謂對象的本身，就不是對象的本身，而只是如意識所知者。（同上一四三頁）因爲意識所知者，只是如其所知者，所以意識知道甚麽是眞底，而又知道它知道甚麽是眞底。

海格爾於此所討論底方法是反觀法。上一段所說，海格爾所討論底方法是邏輯分析法。海格爾的形上學，也用此二種方法，但不是嚴格地用此二種方法。他的有名底辯證法，不是用邏輯分析法，可以得到底，也不是用反觀

法可以得到底。至於說有宇宙底心，自然及歷史，都是宇宙底心的發展的表現，更不是用此二種方法所能得到底。

康德以爲「世界是最高底理解及意志的作品」，「世界的存在及其內部的組織是由於最高底理性」都只可作一種假說。假說只是假說，但是海格爾將此種假說坐實。他將康德的假說坐實，正如亞力士多德將柏拉圖的類型說坐實。坐實卽對於實際有所肯定，不合乎空靈的標準。

第五章　維也納學派對於形上學底看法

在現代哲學中，持經驗主義以批評形上學底哲學家，有維也納學派。照他們所作底正式宣言，維也納學派的主要工作是：(一)爲科學取得穩固底基礎，(二)證明形上學中底命題是無意義底，以取消形上學。他們所用底方法，是對於概念及命題，作邏輯底分析。此等分析，可以使科學中底概念清楚，可以使科學中底命題確定。因此可以使科學得到穩固底基礎。他們以爲科學中底概念及命題，是經得起分析底。經過分析以後，科學中底概念即更清楚，科學中底命題，即更確定。形上學中底概念及命題，則是經不起分析底。形上學中概念及命題，一經分析，即見其是似是而非底概念。無意義底命題。嚴格地說，似是而非底概念，不是概念，無意義底命題，不是命題。所以所謂形上學者，不過是一堆字堆在一起，其沒有意義，正如我們說：『硯台是道德』，『棹子是愛情』。形上學要不得，正如這一類底話說不得。說這一類底話底人，不是低能，便是瘋顛。講形上學底人，亦不是低能，便是瘋顛。

照傳統底說法。形上學是哲學中最重要底一部分。照維也納學派的說法，形上學既被取消，則所謂哲學者，即不是一種知識的系統，而是一種思想的活動，一種替科學作廓清運動的活動。照維也納學派的說法，也就是休謨的說法，學問不外二種，一種是關於概念底或言語底，這就是邏輯算學，一種是關於事實底，這就是科學。於概念及事實之外，沒有甚麽可以作爲哲學的對象。幸而在事實中，有一種事物，不能爲科學的對象，那就是科學。科學不能

研究它自己。所以科學就成爲哲學的對象。分析科學中底概念及命題，使之清楚確定，就成爲哲學的主要任務。

維也納學派分命題爲二種，一種是分析命題，一種是綜合命題。命題有此二種，亦只有此二種。一命題不屬於此種，必屬於彼種。分析命題是無關於事實底，我們只從形式上，即可斷定其是眞底。例如『白馬是白底』，『一馬必是白底或非白底』。這一類底命題，我們不必待事實的證實，即可斷定其是眞底。綜合命題是有關於事實底，例如『太陽每天出來』，這一類命題，必待事實的證明，我們纔可以爲它是眞底。

我們說：『以爲』它是眞底，因爲事實只能證實一個命題或是眞底，不能證明其必是眞底。事實證實在過去『太陽每天出來』。但在將來太陽是否每天出來，過去底事實，不能保證。所以綜合命題即有事實的證實，其是眞仍是或然底。所以這種命題，亦稱爲或然命題，科學中底命題，都是這一種底命題。

至於分析命題，我們只在形式上即可斷定其是眞底。這種命題，不能與我們積極底知識。『白馬是白底』，從實用的觀點看，這個命題可以說是廢話。但我們不能不承認它是眞底，而且是必然地眞底。我們可以設想太陽不是每天出來，但我們不能設想白馬不是白底。說太陽不是每天出來，雖未必合乎事實，但在邏輯上並沒有甚麽矛盾。太陽每天出來，並不是由於邏輯底必然。但說白馬不是白底，則在邏輯上是一個矛盾。無論事實上有沒有白馬，白馬必然地是白底。如其不是白底，它必然地不是白馬。這是我們不待事實的證實，而即可以斷定底。這種命題，必然地是眞底，所以這種命題，亦稱爲必然命題，邏輯算學中底命題，都是這一種底命題。

康德以爲尙有第三種命題。他以爲算學及純粹科學中底命題，是綜合底但又是必然底。這種命題，他稱爲先

驗綜合命題。他先以爲有這種命題，然後問：這種命題，如何可能？他的純粹理性批判，即從此問出發。但照維也納學派的說法，命題只有上述二種。算學中底命題，是必然底，但不是綜合底。科學中底命題，是綜合底，但不是必然底。

照維也納學派的說法，一個綜合命題的意義，在於它的證實的方法。這就是說，一個綜合命題，必有可證實性，然後纔有意義。一個無可證實性底綜合命題，只是一個似是而非底命題，嚴格地說，不是命題。此所謂可證實性，是說一個命題可以事實證實其是眞或是假。一個命題有可證實性，並不必現在即可以事實證實，只需要在原則上有此種可能。例如我們說：「火星上有人」。此命題可以是假底，但是一個有意義底命題。因爲假使我們能飛到火星上，我們即可以事實證實這個命題是眞底或是假底。我們現在不能飛到火星上，也許將來永遠不能飛到火星上，因此這個命是眞底或是假底，永遠不能證實，但這是事實問題，我們不能說，這個命題在原則上沒有可證實性，它有可證實性，它即是一個有意義底命題。但如我們說：「一個針尖上可站三個天使」，這是在原則上不能以事實證實底。這個命題沒有可證實性，因此是無意義底，是個似是而非底命題，嚴格地說，不是命題。

維也納學派，以爲形上學中底命題，都是綜合命題，又都無可證實性，所以形上學中底命題，都是無意義底。從知識的觀點看，形上學中底命題，都是如「硯台是道德」、「棹子是愛情」之類，只是一堆好看好聽底名詞而已。其中底命題既是如此，所以形上學可以取消。這是維也納學派對於形上學底最有力底批評，也是他們主張取消形上學的主要底理由。

於上兩章中，我們說：在近代西洋哲學史中，形上學所討論底主要問題，是上帝存在，靈魂不滅，意志自由。對於

這三個問題，無論作肯定底命題或否定底命題，其命題都是沒有意義底。我們說：上帝是存在底，靈魂是不滅底，意志是自由底，這固然無可證實性。我們說：上帝是不存在底，靈魂不是不滅底，意志不是自由底，這也同樣地無可證實性。這正如在某一論域，我們說：硯台是道德，棹子是愛情固是無意義底。但在同一論域，我們說：硯台不是道德，棹子不是愛情，也同樣地是無意義底。關於這三大問題底討論，既都是無意義底，所以都是可以取消底。

傳統底形上學中，還有些別底永不能解決底爭論，也可以用維也納學派的方法，將其取消。例如在中國近來特別流行底所謂心物之爭，照維也納學派的標準，也都是沒有意義底。普通所謂唯心論或唯物論的主要命題，都是綜合命題，但無可證實性。普通所謂唯心論的主要命題是：一切事物，都從心生，或：一切事物都有心的性質。普通所謂唯物論的主要命題是：一切事物，都由物生，或一切事物，都有物的性質。這些命題，都是在原則上不能以事實證實底。照維也納學派的說法，凡有意義底命題，其是眞或假，必使事實有點不同。例如說：瘧疾是人被瘧蚊咬而得底，如果此命題是眞底，如人不被瘧蚊咬，即必不得瘧疾。如果此命題是假底，則人即不被瘧蚊咬，亦可得瘧疾。但是唯心論或唯物論的主要命題，無論其中那一個是眞或是假，都不能使事實有甚麽不同。無論那一個命題是眞或是假，我們都須承認『棹子』及『我想棹子』中間，有根本底不同。由此方面說，我們也可以說，普通所謂唯心論或唯物論的主要命題，都是沒有意義底，嚴格地說，都不是命題。

普通所謂唯心論或唯物論的主要命題，是無意義底，又可從另一方面說。說一切事物都有心的性質，或說一切事物都有物的性質。此所謂心或物，如是普通所謂心或物，則說一切事物都有心的性質，即等於說，一切事物，都

是有感覺，有情意底。說一切事物，都有物的性質，卽等於說，一切事物，都是在空間底，有硬度底。這都是與經驗衝突底。如此所謂心或物，不是普通所謂心或物，則此所謂心或物，究竟是甚麼意義，亦是很難說底，一名詞的外延愈大，則其內涵愈少。一名詞的外延，如廣至無所不包，則其內涵必少至不能有任何意義。普通所謂唯心論或唯物論所謂心或物的外延，如廣至無所不包，則其內涵必少至不足以分別普通所謂心及物的分別。

如上所舉底諸命題，維也納學派說它們是無意義底，是有理由底。西洋傳統底形上學中底命題，大部分都是這一類底命題，所以維也納學派說形上學是應該取消底，亦是有理由底。但眞正底形上學幷沒有這一類的命題。這一類底命題都是綜合命題，對於實際有積極底肯定，但是其肯定是無可證實性底。照我們於第一章所說，眞正底形上學中底命題，雖亦是綜合命題，但對實際極少肯定。其所肯定底那一點，不但是有可證實性，而且是隨時隨地，都可以事實證實底。所以眞正形上學中底命題，不在維也納學派的批評的範圍之內，而眞正底形上學也不是維也納學派的批評所可以取消底。這還是就用正底的方法底形上學說。至於用負底方法底形上學，更不在維也納學派的批評的範圍之內，而且照我們的看法，維也納學派中底有些人，實在是以負底方法講形上學。此點於下文第九章可見。

又有批評形上學者，以爲形上學常擬自概念推出存在或事實。例如以本體論底證明證明上帝的存在者，以爲我們只須分析上帝一概念，我們卽可見上帝是存在底。又有批評形上學者，以爲形上學常擬自內容少底概念，以推出內容多底概念。例如斯賓諾莎擬自本體一概念，推出心，物等概念。本體一概念是內容少底概念，心物等概念

是內容多底概念。就邏輯說，我們只能從分析內容多底概念，推出內容少底概念，不能從分析內容少底概念，推出內容多底概念。我們分析人的概念，可以推出動物的概念。但我們分析動物的概念，不能推出人的概念。形上學擬自內容少底概念，推出內容多底概念，這是邏輯所不許底。

哲學史中底形上學，有些是應該受此等批評底。但此等批評亦與眞正底形上學無干。眞正底形上學並不擬從概念推出存在或事實，有存在底事物，這是事實。形上學並不擬從甚麽推出事實，或創造事實，形上學只擬義釋事實。自義釋事實出發；這是形上學與科學之所同。但一種科學只擬義釋一種事實，其釋義是積極底。形上學則擬義釋一切事實，其釋義又是形式底。這是形上學與科學之所異。

就知識方面說，自內容少底概念，不能推出內容多底概念。就邏輯方面說，內容少的概念，先於內容多底概念。就知識方面說知有動物，不能使我們知有人，狗等。但就邏輯方面說，有動物先於有人狗等。因爲有人狗等涵蘊有動物。但有動物不涵蘊有人狗等。形上學常先講內容少底概念，因爲在邏輯上它先於內容多底概念。形上學所講內容少底概念，亦是從分析內容多底概念而得者，形上學先講內容少底概念，乃所以義釋內容多底概念，並不是從內容少底概念，推出內容多底概念，至少就眞正底形上學說是如此。

維也納學派所批評底形上學，嚴格地說，實在是壞的科學。照我們所謂科學的意義，壞底科學是應該取消底，取消壞底科學，這是維也納學派的貢獻。不知道他們所取消底，只是壞底科學，這是維也納學派的錯誤。不過這也不專是維也納學派的錯誤。因爲向來大部分哲學家所講底形上學，確是壞底科學。對於形上學之所以爲形上學，

向來哲學家也不是人人都有清楚底認識。所以維也納學派，以爲形上學不過是壞底科學，原也是不足爲異底。

我們是講形上學底。但維也納學派對於形上學的批評的大部分，我們却是贊同底。他們的取消形上學的運動，在某一意義下，我們也是歡迎底。因爲他們的批評確能取消壞底形上學。壞底形上學既被取消，眞正底形上學的本質即更顯露。所以維也納學派對於形上學底批評，不但與眞正底形上學無干，而且對於眞正底形上學，有『顯正摧邪』的功用。由此方面說，維也納學派，雖批評形上學，而實在是形上學的功臣。

維也納學派所用底方法，是邏輯分析法。是分析法的很高底發展。不過他們沒有應用這個方法到形上學，而只應用這個方法，到歷史中底形上學。這就是說，他們沒有應用這個方法以研究形上學，而只應用這個方法以批評已有底哲學家的形上學。他們以邏輯分析法，批評已有底哲學家的形上學及科學。他們所講底，是比形上學及科學高一層次底。他們所討論底，大半是屬於知識論及邏輯中底問題。自一種意義說，知識論，也是比其餘學問高一層次底。因爲其餘底學問都是知識。知識論是討論知識底。

對於知識的來源，維也納學派的見解是經驗主義底。關於取得知識的方法，維也納學派所提倡底方法是經驗法。就此方面說，維也納學派是休謨的繼續。休謨的經驗主義及懷疑主義使康德自『武斷的迷睡中驚醒。』維也納學派的經驗主義及懷疑主義也應該使現代哲學家自『武斷的迷睡中驚醒』。

第六章　新理學的方法

康德的批評底哲學的工作，是要經過休謨的經驗主義而重新建立形上學。它『於武斷主義及懷疑主義中間，得一中道』。新理學的工作，是要經過維也納學派的經驗主義而重新建立形上學。它也於武斷主義及懷疑主義中間得一中道。這中道也不是只於兩極端各機械地取一部分，而是『照原理確切地決定底』。

於本書第一章，我們說明了眞正形上學的性質及眞正形上學的方法。新理學的形上學，是用這種方法建立底，所以也是合乎眞正底形上學的標準底。它的主要底觀念，可以四組主要命題表示之。這四組主要命題，或是，或幾乎是，重複敍述底。就一方面說，這些命題都是包括甚廣，就又一方面說，又都對於實際沒有或甚少肯定。

於第一章中我們說：形上學的工作，是對於經驗作形式底釋義。在我們的經驗或可能底經驗中，有如是如是底事物。禪宗中有禪師問僧：金剛經的第一句偈字是甚麼？僧云：如是（『如是我聞』）。師云：如是如是。如是二字，應該是眞正形上學的開端，亦應該爲眞正形上學的收尾，所謂如是者，『山是山，水是水』。（亦禪宗中用語）山如山的是，水如水的是，這座山如這座山的是，這條水如這條水的是。一切事物，各如其是，是謂如是。一切底如是，就是實際。形上學就從如是如是底實際出發，對之作形式底釋義。

從如是如是底實際出發，形上學對於實際所作底第一肯定，也是唯一底肯定，就是：事物存在。這可以說是對

於實際有所肯定底肯定。但這一個肯定與普通對於實際有所肯定底肯定不同，因爲說事物存在，就等於說有實際。從如是如是底實際出發，而說有實際，這一說並沒有增加我們對於實際底知識。所以這一肯定，雖可以說是對於實際有所肯定，但仍是形式底肯定，不是積極底肯定。

這一肯定與普通對於實際有所肯定底肯定，還有一點不同。普通對於實際有所肯定底肯定，其是眞都是或然底。但這一肯定，其是眞，如果不能說是是確實底，亦近乎是確實底。某些事物不存在，是可能底，但任何事物不存在，至少在我們作了這個肯定以後，是不可能底。我們可以說，所謂外界事物，不過都是些感覺，或感覺「堆它」。但照我們所謂事物的意義，感覺及感覺「堆它」也是某種事物。肯定有事物存在底這個肯定，也是某種事物。你如否認這個肯定，你的否認，也是一種事物。從這一方面著思，（這也是一個事物），我們可見，任何事物不存在，至少在我們作了這個肯定以後，是不可能底。這一段推論，有似於笛卡兒的「我思故我在」的推論，但在這一段推論中，我們並不肯定有「我」。笛卡兒的推論，對於實際有所肯定。我們的推論，除了肯定有實際之外，對於實際，並無肯定。

事物存在。我們對於事物及存在，作形式底分析，即得到理及氣的觀念。我們對於事物及存在，作形式底總括，即到大全及道體的觀念。此種分析及綜括，都是對於實際作形式底釋義，也就是對於經驗作形式底釋義。

新理學的形上學的第一組主要命題是：凡事物必都是甚麽事物。是甚麽事物，必都是某種事物。某種事物是某種事物，必有某種事物之所以爲某種事物者。借用中國舊日哲學的話說，「有物必有則」。

某種事物之所以爲某種事物者，新理學謂之理。此組命題，肯定有理。有人批評新理學，謂新理學中說，有方底東西，則必有方之所以爲方者，有圓底東西，則必有圓之所以爲圓者。如此說，不過是將一句話重說一遍，與科學哲學，俱無幫助。這種批評，正是亞力士多德對於柏拉圖底批評。（見上第二章）這些命題，本來是對於實際，無所肯定底。因其是如此，所以與科學本來不能有所幫助。但不能說這些命題與哲學無所幫助。因爲這些命題，對於實際，雖無所肯定，對於眞際，却有所表顯。這正是形上學所需要底。

對於這一組命題，我們於新原道中，已有說明（看新原道第十章）在新原道中，在這一組命題中有一命題是：『有某種事物，必有某種事物之所以爲某種事物者』。現在我們將此命題改爲：『某種事物是某種事物，必有某種事物之所以爲某種事物者』。這就是說：山是山，必有山之所以爲山者，水是水，必有水之所以爲水者。（這一點是沈有鼎先生的提示）。照原來底說法，我們固然可以說：從『有某種事物必有某種事物之所以爲某種事物者』這個命題，我們可以推出兩命題。一是：某種事物之所以爲某種事物者，可以無某種事物而有。一是某種事物之所以爲某種事物者，可以先某種事物而有。（參看新原道第十章）不過這個推論，很可受批評。批評者可以說：在『有某種事物必有某種事物之所以爲某種事物者』一命題中，『有』的意義，非常含混，例如你說：有山必有山之所以爲山者。這個命題中底兩個『有』，若都是存在的意思，則這個命題，只能是說：如果山存在，山的性質，必也存在。山的性質，就存在於存在底山中。如果山不存在，山的性質也不存在。如果這個命題中底第一個『有』，是存在的意思，第二個『有』不是存在的意思，則這個命題的是眞與否，尙待討論。至於你從『有某種事物必有某

種事物之所以爲某種事物者」所推出底兩個命題，更似乎只是玩弄一種言語上底把戲，至少說，你亦是爲文字所迷惑了。爲免除這個批評，我們改用現在底說法。現在我們說：山是山，必有山之所以爲山者。這個命題，並不肯定某些山的存在。只要「山是山」是有意義底一句話，有山存在，固然必有山之所以爲山者，沒有山存在，也必有山之所以爲山者。因爲如果「山是山」是有意義底一句話，所謂山者，必不只是一個空名，它必有其所指。其所指就是其對象。其對象就是山之所以爲山者。所以從「山是山必有山之所以爲山者」，確可推出二命題，一是：「山之所以爲山者，可以無存在底山而有」。一是「山之所以爲山者，先存在底山而有」。專就山之所以爲山者說，它不是存在底，而又不能說是無。它是不存在底有。不存在底有，我們稱爲眞際底有。

我們還可從另一點證明有理。這就是，我們可以離開某種事物而專討論某種事物之所以爲某種事物者。例如我們可以離開方底東西而說方有四隅。這是一個分析命題，分析命題是必然地眞底，從這一點，我們也可以證明有理。關於這一點，我們於以下另有專章論之。

在新理學的形上學的系統中，第二組主要命題是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中國舊日哲學家的話說：「有理必有氣」。

對於這一組命題，我們於新原道中已有說明。現在我們專就方法方面說。我們雖亦說存在底事物，但存在並不是一事物的性質。這就是所謂「存在不是一個客辭」。關於這一點，我們於上文第四章中，已引康德的說法，詳爲說明。第一組命題，是就事物的性質著思得來底。第二組命題是就事物的存在著思得來底。就事物「存在」這

個事實加以形式底分析，我們卽得到這一組命題及氣之觀念。

新理學所謂氣，並不是有些中國哲學家所謂「體」，亦不是有些西洋哲學家所謂「本體」。維也納學派以爲哲學家說有『本體』是由於受言語的迷惑。在言語中（尤其是歐洲言語中）一句話有主辭客辭。例如我們說：這個狗是白底，這個狗是長毛底。哲學家見我們的話如此說，他們卽以爲除了是白底，是長毛底之外，還有一個甚麽東西，是這些現象的支持者。這個支持者，就是所謂本體。其實這個狗就是如此等等現象的全體。我們說這個狗時，我們所說底話，有主辭客辭，其實不過是話如此說而已。其實除了現象，更無本體，我們不可爲文法所欺。維也納學派的此種說法，是否不錯，我們不論。我們只說，新理學中所謂氣，並不是所謂本體，如維也納學派所批評者。卽令這個狗就是『是白底』，『是長毛底』，等等現象的全體，這些等等現象總存在。旣存在總能存在。總有其所有以能存在者。這就是新理學所謂氣。

或可以說：從『能存在』說到『有其所有以能存在者』，這中間還是有言語上底迷惑。『能存在』之能是一個助動辭。『其所有以能存在者』是一個名詞。將這一個助動詞變成名詞，便以爲此名詞代表一種實體。此若不是言語上底迷惑，亦是利用言語上底變換，以掩飾一句話的無意義。對於這種批評，我們說：我們說『其所有以能存在者』時，我們是將『能存在』之能；由助動詞變爲名詞。但雖如此變，我們並有變『能存在』的意義，不過是將其意義說得更淸楚。猶如我們說：人能生活，就是說，他有其所有以能生活者，我們並沒有變更『能生活』的意義，不過是將其意義說得更淸楚。將『能存在』的意義說得更淸楚以後，如果『其所有以能存在者』代表一

種實體，那亦是因為本來有一種實體，為「能存在」所擬說，但隱而來顯。我們說：「如果」，因為新理學所謂氣，並不是一種實體。此於下文所說可見。

氣並不是一種實體，因為我們不能說氣是甚麼。其所以如此，有兩點可說。就第一點說，說氣是甚麼，即須說存在底事物是此種甚麼所構成底。如此說，即是對於實際，有所肯定。此是一綜合命題，但是無可證實性，照維也納學派的標準此命題是無意義底，不是命題。就第二點說，我們若說氣是甚麼，則所謂氣即是一種能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。新理學所謂氣，是「一切事物」所有以能存在者，所以決不是一種事物。我們不可以此與科學所謂「能」相混，更不可以此與「空氣」、「電氣」等氣相混。空氣等氣，固是存在底事物，科學中所謂能，亦是存在底事物，它們既能存在，都需有其所有以能存在者。所以它並不是新理學所謂氣。新理學所謂氣，並不是甚麼。

哲學家多擬說一種事物，是其餘事物所以構成者，是其餘事物的根源。有說此種事物是心者，有說此種事物是物者。有說此種事物是非心非物底「事」者。在諸如此類的說法中，說是心是物者，對於實際所肯定者多。說是「事」者，對於實際所肯定者少。然總之，對於實際皆有所肯定。新理學所謂氣，不能說它是甚麼。不但不能說它是心或物，亦不能說是「事」。新理學如此說，完全是只擬對於經驗作形式底釋義，除肯定有實際外，對於實際，不作肯定。

柏拉圖及亞力士多德哲學中所說：「質料」與新理學所說氣相似。舊理學中亦說氣。但其所謂氣，是從橫渠

哲學中得來。橫渠所謂氣，『升降飛揚，未嘗止息』，是一種事物。舊理學中說，氣有清濁正偏，可見其所謂氣，是可以說是甚麼者。既可以說是甚麼，則即是一種事物。既是一種事物，則說：『人物之生，必稟此氣，然後有形』。（朱子語）即是對於實際有所肯定。

新理學亦可以借用朱子這兩句話。新理學亦可以說：『人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形』。新理學若如此說，亦不過是說：事物既是事物，必是某種事物，既是某種事物，必有依照於某種事物之所以為某種事物者。事物既存在，必能存在。能存在必有其所有以能存在者。

在新理學的形上學的系統中，第三組主要命題是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，都是其氣實現某理或某某理的流行。總所有底流行，謂之道體。一切流行涵蘊動。一切流行所涵蘊底動，謂之乾元。借用中國舊日哲學家的話說：『無極而太極』。又曰：『乾道變化，各正性命』。

對於這一組命題，在新原道中，已有說明。專就方法方面說，此一組命題可分為兩部分。第一部分是我們對於存在作形式底分析而得者。上述第二組命題，亦是我們對於存在作形式底分析而得者。不過我們於彼所分析，是存在的事實，如『存在』一名詞所表示者。我們於此所分析，是存在的動作，如『存在』一動詞所表示者。第二部分是我們對於一切底存在的動作，如『存在』一動詞所表示者，作形式底總括而得者。

或可說，如此所說，似乎只是與『存在』以定義。照你的定義，存在是流行，存在當然是流行。不過這是一個分析命題。分析命題只代表一種言語上底約定。照言語上習慣底用法，『存在』是一動詞，因此你就說：存在是流行；

流行涵蘊動。你未免太爲言語所迷惑了。對於此批評，我們說，我們承認，存在是流行，流行涵蘊動是分析命題。但我們以爲分析命題不是，或不只是代表言語上底約定。照我們的說法。並不是因爲『存在』是一動詞，所以存在是流行；流行涵蘊動。而是因爲存在是流行，流行涵蘊動，所以『存在』是動詞。關於這一點，我們於下文另有專章討論。

存在是一種底有。其另外一種底有，是不需要『所有以能存在者』底。這就是我們所謂眞際底有。屬於這一種底有者，無所謂流行不流行，無所謂動或不動，不過它也不存在。它就是所謂永恆底。

在新理學的形上學的系統中，第四組主要命題是：總一切底有，謂之大全，大全就是一切底有。借用中國舊日哲學家的話說：『一卽一切，一切卽一』。

總一切底有而得到大全的觀念，是我們對於一切底有作形式底總括所得底結果。對於事物作形式底總括所得底結果，我們都用「凡」或「一切」等辭表示之。「凡」或「一切」是眞正地哲學底辭。因爲它們所表示底，都是超乎經驗底。無論甚麼事物，只要我們一說到凡或一切甚麼，這凡或一切甚麼，都是超乎經驗底。例如這個馬那個馬是可經驗底，但凡馬，一切馬，却不是可經驗底。這一點是經驗主義者所遇見底最大底困難。因爲他們雖不承認我們可以有對於超乎經驗底底知識，但他們也常說凡或一切。例如他們說，凡知識都是經驗底，他雖如此說，但一說到凡知識，他已超乎經驗了。在我們的經驗中，只有知識，沒有凡知識。

『一則一切，一切卽一』，本是佛家哲學中所常用底一句話。新理學說『一卽一切，一切卽一』，與佛家所說，意義不同。華嚴宗說『一卽一切，一切卽一』，其所謂一是個體。『一一毛中，皆有無邊師子』，此是所謂『一卽一

切』。又復『一一毛皆帶此無邊師子，還入一毛中』。此是所謂『一切卽一』新理學所謂一，則是大全，不是個體。又佛家及有些西洋哲學家說『一』，以『一』爲事物的本源或本體。他們以爲事物間本有內部底關聯。一切事物，本來在實質上是『一』。事物的萬殊是表面底，是現象。此『一』或是心或是物。或有些西洋哲學家，以爲事物之間，有內在底關係。每一事物，皆與有餘底事物，有內在底關係。一事物若離開其餘底事物，則卽不是其事物。所以一切事物，皆依其間底內在關係，聯合爲不可分底『一』。若所謂『一』有如此類底意義，則說『一卽一切，一切卽一』，卽是綜合命題，卽是對於實際，有所肯定。新理學所謂『一』，不過是一切的總名。新理學雖說『一卽一切，一切卽一』，但對於實際，並無所肯定。普通所謂唯心論，唯物論，一元論，二元論等名稱，對於新理學，均用不上。

新理學的四組命題，提出四個觀念。在其所提出底四個觀念中，有三個與其所擬代表者，不完全相當，其中有三個所擬代表者，是不可思議，不可言說底。這就是說，是不可以觀念代表底。氣是不可思議，不可言說底。因爲氣不是甚麼，如思議言說它，就要當它是甚麼。是甚麼者就不是氣。道體是一切底流行，大全是一切底有。思議言說中底道體或大全，不包括這個思議言說，所以在思議言語中底道體或大全，不是道體或大全。氣，道體，大全，是『擬議卽乖』。

由此方面說，則形上學不能講。從形上學不能講講起，就是以負底方法講形上學。形上學的正底方法，從講形上學講起。到結尾亦需承認，形上學可以說是不能講。負底方法，從講形上學不能講講起，到結尾也講了一些形上學。

第七章 論分析命題

形上學的正底方法，是以分析法爲主，反觀法爲輔。分析法就是邏輯分析法。

魏晉玄學家常說『辨名析理』，辨與析都是分析的意思。在新理學書中，我們說：『哲學之有，靠人的思與辯。思的工作是作分析。以名言說出其分析，就是辯。這是思，辨，辯，之間底關係。因爲思，辨，辯，之間，有這種關係，所以人常將它們弄混。先秦的名家，當時稱爲辯者。他們固然能辯，但他們的辯如不是詭辯，他們必能辨，然後能辯。公孫龍如不能辨白馬非馬，當然也不能辯白馬非馬。西洋邏輯學初入中國時，有人譯爲辯學（其實與其譯爲『辯』學，不如譯爲『辨』學）。西洋人固然很少人說邏輯學是辯學，但很有人說，邏輯學所講底，是思的規律，或推理的規律。這就是以邏輯學爲思學。就這些地方，我們可以看出思，辨，辯，是很容易被人弄混底。

照我們的看法，邏輯分析法，就是辨名析理的方法，這一句話，就表示我們與維也納學派的不同。我們以爲析理必表示於辨名，而辨名必歸極於析理。維也納學派則以爲只有名可辨，無理可析。照他們的意見，邏輯分析法，只是辨名的方法。所謂析理，實則都是辨名。

析理所得底命題，就是所謂分析命題。我們析紅之理，而見其涵蘊顏色，我們於是就說，紅是顏色。我們如了解

『紅』及『顏色』的意義，我們就可見紅是顏色這個命題，是必然地普遍地眞底。分析命題的特點，就是它的必然性與普遍性。我們見一個命題是必然地普遍地眞底，它就是必然地普遍地眞底。斯賓諾莎說，我們如有眞觀念，我們會知道我們有眞觀念。他的此說，可於此應用，於此我們就用著反觀法。

分析命題，爲甚麼是必然地普遍地眞底。最簡單直截囘答是：因爲這是析理的命題。紅之理本來涵蘊顏色之理。理是永恆底所以分析命題是必然底普遍底眞底。我們若用這個囘答，我們就需承認有永恆底理。於上文講到新理學的形上學的第一組命題時，我們說：我們說有理，還有另外底證明。這另外底證明，就是分析命題之所以可能。照我們的看法，若沒有理，就不能有必然地普遍地眞底分析命題。

對於分析命題之所以可能，還可以有另外底說法。於本章及下章，我們打算指出另外底說法的困難。

另外底第一種說法是說：所謂分析命題，也是靠歸納法得來底。照這種說法，三加二等於五這個命題，與明天太陽要出來這個命題，並沒有根本上底不同。小孩子以三個指頭，加兩個指頭，等於五個指頭。以三個椅子，加兩個椅子，等於五個椅子。用歸納法，他得到三加二等於五的結論。不過在他的經驗中三個東西加兩個東西，總是等於五個東西沒有一次例外。於是他就得到一種習慣，以爲它是必然地普遍地眞底了。必然與普遍，只是由於人的習慣及感覺，並不是所謂分析命題眞有這種性質。

這種說法，雖是要說明分析命題之所以可能，實則是等於說，沒有分析命題。况且這種說法，顯然也與事實不合。在我們知道一個分析命題是必然地普遍地眞底之先，我們有時也需用經驗以爲說明。但旣已說明以後，我們

若是了解它，我們就看出它是必然地普遍地眞底。這種說明，只需要一二例卽足，並不需要很多底例，以養成我們的習慣。旣已說明以後，我們也就知道，卽有更多底例，也是多餘。因爲分析命題，只靠經驗說明，並不靠經驗證明。我們看出它必然地普遍地是眞以後，我們就知道我們看出它必然地普遍地是眞。斯賓諾莎的反觀法於此正可以應用。

另外底第二種說法是如休謨所說者。休謨以爲分析命題是有關於觀念的關係底命題。因爲它只是關於觀念，不是關於事實，所以它必然地普遍地是眞底。（參看上文第三章）

對於這種說法，我們可以問：這些觀念是怎麼來底？例如休謨說：『一個直角三角形的弦邊的平方等於其二邊的平方』，這是一個關於觀念的關係底命題，也是一個必然地普遍地眞底命題。但照休謨的知識論，我們的知識，是從感覺來底。我們的感覺所給予我們底直角三角形，都不是絕對底。就我們的感覺所給予我們底直角三角形說，它的弦邊的平方都未必等於其二邊底平方。只有絕對底直角三角形，纔是如此、從感覺中底，不是絕對底三角形，我們怎樣得一個絕對底三角形底觀念？這是柏拉圖在斐都一對話中所提出來底一個老問題。他問：我們沒有感覺過絕對底相等，絕對相等底觀念，怎麼會是從感覺來底？這個問題，是經驗主義者所不容易答覆底。

另外第三種說法是康德的說法，他說：分析命題之所以是必然地普遍地眞，因爲其客辭本來包括於其主辭之內。一個分析命題所說底，並沒有超過其主辭所包括底，所以不會是不眞底。例如紅是顏色，這個命題只是說紅顏色是顏色。顏色本已包括於主辭之內，所以這命題是必然地普遍地眞底。

這種說法，固然不錯，但其意思很不淸楚。所謂客詞本來包括於主詞之內，是說客詞所表示底理本來涵蘊於主詞所表示底理？或是說客詞所表示底觀念本來包括於主詞所表示底觀念？或是：客詞的詞已包括於主詞的詞。若是第一個意思，則此種說法卽同於我們的最簡單直捷底說法。若是第二個意思，則卽同上述休謨的說法。若是第三個意思，則卽同於下述維也納學派的說法。由此方面看，這種說法，並不是另外一種說法。

另外第四種說法是維也納學派所持者。維也納學派的思想大體上是繼承休謨底。他們也分命爲二種：一種是關於事實底，這是綜合命題。其另一種，他們不說是關於觀念底，而說是關於言語底。這是分析命題。照他們的說法，分析命題只是言語命題。這種說法。現在頗爲流行。我們於以下以卡納普所說爲例，作比較詳細底討論。

在其哲學與邏輯語法一書中，卡納普分語句爲三種。一種是他所謂有所指語句，例如『（一甲）這玫瑰是紅底』。『（三甲）張三到非洲去了』。『（四甲）金星與地球大概相等』。第二種是他所謂似有所指語句。『（一乙）這玫瑰是物』。『（二乙）第一講講形上學』。『（三乙）這部書講非洲』。『（四乙）金星與曉星是一個』。第三種是他所謂語法底語句。例如『（一丙）「玫瑰」之名，是一個物名』。『（二丙）第一講包括有「形上學」之名』。『（三丙）這部書包括有「非洲」之名』。『（四丙）金星之名與曉星之名是同義底』。卡納普以爲第一種語句是於言語外確有所指。第三種語句是於言語外確無所指。第二種語句是於言語外似有所指而實無所指。此種語句在表面上似乎是同於第一種語句，而實則是同於第三種語句。因爲此種語句有這種欺騙性，所以引起了許多無謂底問題。舊哲學中，尤其是舊形上學中底問題，大部分都是這種語句的欺騙性所引起底。

其實這種語句都可翻譯爲與它們相等底第三種語句。翻譯以後，這種語句沒有了。其欺騙性所引起底問題，也就沒有了。因此形上學也就沒有了。

第一種語句於言語外確有所指，這是不必討論底。我們於以下要說明，第二種語句，於言語外亦確有所指。第三種語句，雖似於言語外無所指，而實亦於言語外有所指。第二種語句不是都可翻譯爲第三種語句。卽其可翻譯者，翻譯後原語句亦不因翻譯而取消。

先說翻譯問題，照卡納普所舉底例中，第二種語句的四例，性質不同。其中只有（一乙）是我們所謂析理命題。（一乙）與（一丙）是等義底。（四乙）與（四丙）是同義底。（二乙）與（二丙），（三乙）與（三丙）是旣不同義，又不等義底。等義者可以互相翻譯，但翻譯後原語句並不因翻譯而取消。同義者可以互相翻譯，翻譯後原語句亦可因翻譯而取消。旣不同義又不等義者，不能互相翻譯。

在卡納普所舉底例中，（四乙）與（四丙）是同義底。『金星』與『曉星』本是一物的異名。說金星與曉星是一個星，就是說『金星』與『曉星』二名是同義的。所以此二語句，可以互相翻譯，翻譯後原語句亦可因翻譯而取消，這就是說，這兩個語句，是可以互相替代底，說了這一句，不必再說那一句，並沒有少說什麽。

（二乙）與（二丙），（三乙）與（三丙），旣不同義，又不等義。一個講形上學底講演是一個形上學的講演。但包括『形上學』之名底講演，並不一定是一個形上學底講演。一個人說個笑話，其中也可以包括『形上學』之名。講非洲底書是一部地理書，但包括『非洲』之名底書，並不一定是地理書。一部小說也可以包括『非洲』

之名。若沒有這種分別，卡納普的這本書中，卽包括有『形上學』之名，及『非洲』之名。卡納普的這本書，豈不也成了講形上學底書講地理底書了。可見（二乙）與（二丙），（三乙）與（三丙），是不能互相翻譯底。

（一乙）與（一丙）是等義底。若（一乙）是眞底，（一丙）亦是眞底。若（一丙）是眞底，（一乙）也是眞底。因此此二語句，可以互相翻譯。雖可以互相翻譯，但不能互相替代。若只說這一句，不說那一句，確是少說了些甚麼。若只說『玫瑰』之名是一物名，是沒有說，玫瑰是一物。你所說底是關於『玫瑰』，並不是關於玫瑰。卡納普於第三種語句中也將『玫瑰』加上引用符號。這符號是有意義底，並不是隨便加上底。

照我們的說法，（一乙）是表示析理底語句。我們分析玫瑰之所以爲玫瑰者，而見其涵蘊有物之所以爲物者，於是我們說：玫瑰是物。（一丙）是表示辨名底語句，我們辨別『玫瑰』之名，而見其是一物名，於是我們說，『玫瑰』之名是一物名。

卡納普說：「（一乙）這個語句是分析語句，我們只須考察『玫瑰』這個名是屬於語法上底那一類，我們只須知道『玫瑰』這個名是一物名，我們卽可確知（一乙）這個語句是眞底，無須觀察任何玫瑰。所以我們知道（一乙）所肯定底與（一丙）相同。『因爲常常而且只在，一個東西是一個物時，稱謂它的名，是一個物名』。（六二頁）（一乙）與（一丙）所肯定底，並不相同。此點我們於上文已有說明。照卡納普於此所說，我們只能說，因爲一個東西是一個物，所以稱謂它底名是一物名。不能說，因爲稱謂一個東西底名是一個物名，所以它是一個物。照此說，我們可知（一乙）與（一丙）雖然是等義底，但我們只能說，（一丙）是眞底，因爲（一乙）是眞

底。不能說，因爲（一丙）是眞底，所以（一乙）是眞底。這就是說，因爲玫瑰是一物，所以「玫瑰」之名是一物名，並不是，因爲「玫瑰」之名是一物名，所以玫瑰是一物。我們於上文說辨名必歸極於析理，其理由在於此。

卡納普以爲用他的這種翻譯法，可以免去許多麻煩。我們不說，玫瑰是物，只說『玫瑰』之名，是一物名。如此，我們就可以不必問：甚麼是物了。我們不說：『友誼不是一個性質，只是一個關係』。我們只說：「「友誼」之名不是一個性質名，只是一個關係名」，我們就可以不必問：甚麼是性質，甚麼是關係了。我們不說：「七不是一個物，只是一個數』。只說「「七」之名不是一個物名，只是一個數名」，（頁七十）這樣我們就可以不必問：甚麼是數了。用這種辦法，卡納普以爲可以取消形上學中底問題。其實這只是避免問題，不是取消問題，更不是解決問題。問題還在那裏，不過他避免之而已。假使我們問：甚麼是一個物名？回答說：指物之名，就是物名。再問：甚麼是物？你不能回答爲指物之名之所指者就是物。所以說：問題仍在那裏。願意避免問題，是人的自由，你若是對於那一問題，沒有興趣，你可以避免討論它。但你不可以爲你若避免一問題，你就把它取消了。如果如此，你就是掩耳盜鈴。

卡納普以爲將他所謂似有所指底語句，翻譯爲語法語句，確可除去許多哲學上底無謂底諍論。他說：例如在海特黑及羅素的系統之中，他們將數當作類的類。在比阿諾及希柏特的系統中，他們將數當作基本底東西。數究竟是甚麼，可以引起無窮底諍論。假使將他們的話翻譯爲語法語句，我們可以說，在懷特海及羅素的語言系統中，對於數底說法，是第三級的類的說法。在比阿諾及希伯特的語言系統中，對於數底說法，是基本底東西的說法，如此則兩種肯定，彼此相容，而且同是眞底。諍論也就沒有了。

這樣說仍只是避免問題，不是取消問題。我們還可以問：數竟是甚麼？維也納學派可以說：這個問題，沒有意義。你只能問：在某一算學家的言語系統中，對於數底說法是甚麼？不能憑空問：數是甚麼？於此我們說：在各算學家的言語系統中對於數底說法，雖有不同，但它們所說底畢竟都是數。這就是說，他們所謂數，必有共同之點，如其不然，他們所說底，就是天文與地理的不同，用不着比較也用不著說他們所說底相容或不相容。這個共同之點就是數之所以為數者。其內容是甚麼，雖不是形上學所必要討論，但還是可以問底。

就以上所說，我們可見，卡納普所謂似有所指底語句，雖可以翻譯為語法語句，但並不能以語法語句替代之。說可以替代，只是避免那種語句而已。既不能替代，可見那種語句，並非似有所指，而是眞有所指。

以下再說，卡納普所謂語法語句，也並非無所指。在未說之前，我們須先說，（一乙）與（一丙）不是在一言語層次之內。（一乙）是在第一層言語之內。這層言語的對象是玫瑰及物客觀的有。（一丙）是第二層言語。這層言語的對象是第一層言語。我們於以上已說，（一乙）所說底是非言語底，這就是說，就第一層言語說，它是非言語底。現在我們要說，（一丙）所說底，也是非言語底，這就是說，就第二層言語說，它是非言語底。

例如『「玫瑰」之名是一物名』，我們先問：甚麼是『玫瑰』之名？『玫瑰』之名，並不是玫瑰。但也不是寫在紙上底那些筆劃，也不是說出底聲音。若只是如此，則那些筆劃，那些聲音，各民族的文字語言，各不相同。怎麼能互相翻譯？於第二層言語中，我們說：我們於第一層言語中用『玫瑰』之名說玫瑰。於第三層言語中，我們說：我們於第二層言語中，用『玫瑰之名』之名，說『玫瑰之名』。在第一層言語中，我們用『玫瑰』之名說玫瑰。在這時

候，玫瑰是言語的對象，是非言語底。這些名，這些語句，有其意義，有其所指。在第二層言語中，我們用『玫瑰之名』之名，說『玫瑰之名』。在這時候，『玫瑰之名』是言語的對象，是非言語底。這些名，這些語句，也有其意義，有其所指。各層次的語句，都有其所指。就其層次說，其所指又都是非言語底。因其是如此，所以各民族的不同底言語，在一層次之內，可以其所指為根據而互相翻譯。各語句亦因其是否符合於其所指，而有眞偽之分。言語是多底，言語的對象是一底。

由以上所說，我們可見，析理不能消納於辨名。辨名必歸極於析理。若果如此，則分析命題不是言語命題。這就是說分析命題，不只是語法語句。它雖不對於實際有所肯定，但非對於眞際無所表示。

所以由於有分析命題，我們亦可證明於眞際中有理。

第八章 論約定說

卡納普說：他所說底第一種語句，是科學中底語句。照我們於第一章中所說，這一種語句，是歷史中底語句。科學並不講這個玫瑰，它只講玫瑰，它所講底關於玫瑰底話，可以適用於任何一個玫瑰，但決不限於這個玫瑰。歷史中底命題，都是與理無關底命題，科學中底命題，也都是與理有關底命題。科學於研究某種事物的時候，它要說出甚麼是某種事物之所以為某種事物者。某種事物之所以為某種事物者，是某種事物之理。甚麼是某種事物之所以為某種事物者，是某種事物之理的內容。科學的目的，就是要發現並且說明這些內容，所以科學中底命題，也都是與理有關底。

但是科學中底命題，不能用邏輯分析法得到，這是科學與邏輯算學不同之處，也是科學與形上學不同之處，由於人的知識的能力的限制，人欲知某種事物的理的內容，必需根據經驗，以為推測。由此而得底命題，必需再由經驗證實，然後纔可能是眞底。不過經驗所能證實底，經驗亦能推翻之。以往底經驗都予以證實底命題，無人能保證，將來底經驗亦必予以證實。所以科學中底命題，其是眞是或然底。這就是說，截至現在止，它是眞底。但它在明天是不是還是眞底，沒有人能予以保證。

不過這都是就實際底科學說。不是就我們於新理學中所謂本然命題說，就本然命題說，本然命題都是分析

命題。一個普遍命題而是綜合底，是由於人的知識的能力的限制，本然命題，本不是人所知底，所以它都是分析命題，歷史中底命題，都是綜合命題，但它也都不是普遍底。沒有本然底歷史，也沒有本然底歷史命題。

在人的知識的能力的限制的範圍之內，只有普通所謂分析命題，是必然地眞底，普通所謂分析命題，何以是必然地眞底？對於這個問題維也納學派另有一種說法，就是所謂約定說。

照維也納學派的此一種說法，分析命題是一種命題，其是眞靠其中所包括底符號的定義，綜合命題是一種命題，其是眞須決定於經驗中底事實，例如『有些馬是白底，』這是個綜合命題，其是眞是假，我們必須從經驗中決定，但如『或者有些馬是白底，或者無馬是白底，』『若非有些馬是白底，則無馬是白底。』這都是分析命題，其是眞並不必從經驗中決定。我們可以專從「或者」「若」「則」等幾個符號的定義，不管實際上馬的顏色如何，即可看出這些命題一定是眞底，決不會是假底。

又例如『如果凡人皆有死，如果孔子是人，孔子有死。』這是一個形式底推論。我們不必研究凡人是否果皆有死，孔子是否果是人，我們即可斷定這個推論，一定是眞底，因爲我們已經約定『如果』『凡』等符號是這種用法。照這種用法，作這個推論，所以不靠經驗，即可斷定這個推論一定是眞底。

因此，分析命題也就是重複敍述命題，例如『白馬是馬，』『白馬是白底，』我們不能否定一個重複敍述命題而不陷於矛盾。我們若否定「白馬是馬，」我們即須說「白馬不是馬。」我們若否定「白馬是白底，」我們即須說：「白馬不是白底。」這都是矛盾（公孫龍說：『白馬非馬，』其意義與此不同，所以並非矛盾。）我們若否定

一個重複敘述命題，我們卽陷於矛盾，我們若否定一綜合命題，我們不過另得一綜合命題，我們若否定『有些馬是白底，』我們卽得另一綜合命題『無馬是白底，』從經驗方面說，這個命題是假底。但我們說它，並不陷於矛盾。

分析命題的性質，既是重複敘述底，所以必然地是眞底。此一種命題，不過表示人們自己的一種約定。邏輯算學的系統，都出於人的這一種約定。人約定予某符號以某定義。從這些定義中推演出整個邏輯算學的系統。所謂推演者，亦只是一些符號的變換，因其是如此，所以邏輯算學中底命題，不能予我們有關於事實底積極知識，其是眞亦不待事實決定。

照維也納學派的這一種約定說，算學邏輯比於科學，猶之小說比於歷史，歷史及小說中底命題，都是特殊命題，但歷史中底命題，是可以客觀底事實證實底，小說中底命題，則是人的主觀底虛構。科學及算學邏輯中底命題，都是普遍命題，但科學中底命題，是可以客觀底事實證實底，算學邏輯中底命題，則是人的主觀底虛構。

在上述維也納學派的理論中。他們不說名而說符號。他們不說與名以定義，而說與符號以定義。他們如此說，因爲符號更可以表示人定的意義。符號不過是一個符號，至於他是代表甚麼底符號，完全是人約定底。我們於以下要討論兩個問題。第一，所謂『與符號以定義，』究竟是甚麼意義？第二，如果分析命題的是眞，只是靠其中底符號的定義，則說：『分析命題是必然地眞底，』究竟是甚麼意義？這兩個問題討論完畢後，我們希望能指出維也納學派的約定說的困難。

所謂『與符號以定義，』究竟是甚麼意義？最簡單底回答是與符號以定義，就是規定其所代表者是甚麼，不

過這個回答，維也納學派大概不願用他們的回答是與符號以定義，就是規定符號的用法，維也納學派喜歡用這種說法，因為說符號要代表甚麼可以引起麻煩，但是假是我們再追問這種說法的意義，我們還是歸到前一種說法。假使我們說：一個人的符號的用法，與我們不同，我們的意思只能是說他的這個符號所代表底與我們的這個符號所代表底不同。他用這個符號代表甲，我們用這個符號代表乙。符號是同一符號，但是其所代表底可以不同。這就是，一個符號的用法可以不同。

符號總有所代表。它是它所代表底的符號。不然，它就不成其為符號。它所代表底，就是它的定義所說底。它的定義，並不是那幾個字，而是那幾個字所說底。以甚麼為符號以代表那幾個字所說底，這是人約定底。但是那個定義所說底，不是人約定底。例如命題間有涵蘊的關係。『如果凡人皆有死，如果孔子是人，則有死』『如果……則』所表示底關係，就是涵蘊的關係。有涵蘊的關係，必有涵蘊之所以為涵蘊者，這就是涵蘊之理。人對於此理底知識，是涵蘊之概念。人可以一命題說出此概念的內容，也可以一符號代表此概念。若果如此作，則此命題即成為此符號的定義。以甚麼為符號，這是人約定底。我們可以說『如果』『則』是代表涵蘊的符號，⊃是代表涵蘊的符號。這都是人約定底。在未約定之前，人可以約定以別底甚麼為符號以代表命題間底這種關係。但命題間有這種關係，則不是人約定底，亦不是邏輯學所創造底，它是本來就有底。

在⊃成為符號以前，它本是沒有意義底。在日常言語中有些字的意義亦是不確定底。人以『如果』『則』或⊃代表命題間底涵蘊的關係，又以一命題說出這種關係的內容，作為這些符號的定義。於是在表面上看，似乎

是，符號所代表底概念是人約定底。

維也納學派常說：他們所注意底只是符號，並不是符號所代表底。但他們又說分析。我們可以問：他們所分析底，究竟是甚麼？他們所分析底，決不能是寫在紙上底符號或文字。如果是符號或文字，則分析所得，不過是幾個筆畫，或幾個字母。他們的分析的工作，如果不是析理，至少也是辨名。例如在中文裏，一個從糸從工底字（紅）是一個文字或符號，代表紅之名。我們說：『紅涵蘊顏色，』這是析理。維也納學派說：『紅之名是一顏色之名，』這是辨名。至於說『紅字從糸從工，』這是分析文字或符號，這是一文字學中底命題，與我們的及維也納學派的討論，俱是無干底。

照維也納學派的說法，人可改變一符號的定義。一符號的定義如有改變，則包括此符號的命題，如其原來是分析底，即可以變爲綜合底。例如我們說：『或者有些馬是白底，或者無馬是白底。』這是一個分析命題。假使我們所與『或者』的定義，不是如此，則此命題，即可變爲一綜合命題。照我們的說法，此命題是一分析命題，因『有些馬是白底』及『無馬是白底』二命題間底關係，是如『或者』所表示者。如我們與『或者』另一定義，則『或者』即不表示此種關係。如我們與『或者』另一定義，我們不過是不以『或者』表示此種關係，並不是此種關係有改變，我們若不以『或者』表示此種關係，則包括『或者』底命題，可以不是分析命題，而是綜合命題，但此綜合命題，並不是原來底分析命題變成底，而完全是另一命題，原來底分析命題，仍是分析命題，不過其中所包括底符號要有變而已。

從另一方面說，維也納學派的約定說，其中有一部分底意思也是我們所贊成底。我們有時候，不但要知某概念的內容，並且要確知我們知某概念的內容。只有在一種情形之下，我們可以確知我們知某概念的內容。這就是，在從某概念作任何推論之先，預先對於某概念的內容，加以規定，這在表面上看，是規定了代表某概念底符號的意義，但是也規定了某概念的內容，例如我們規定了甲是乙丙，這是規定了甲這個符號的意義，同時也規定了這個符號所代表底這個概念的內容。

規定用甚麽爲符號以代表一個概念，這是可以隨便底。規定一個概念的內容，則不是可以隨便底，規定概念的內容，一方面就是析理，一方面是對於我們對於理底知識，作一清算。概念的內容，顯示理的內容。將一個概念的內容弄清楚，就是將它所顯示底理的內容弄清楚。不過我們只能說，一個概念的內容，顯示它所顯示底理的內容，我們不能說，一理的內容，必盡爲顯示它底概念所顯示。因爲一理的內容，可能爲我們所不知，或不盡知。這就是說，我們對於理底知識，是有限度底，我們對於概念的內容作規定，也就是表明這種限度，我們對於一概念的內容作規定，也就是表明我們對於這一概念所顯示底理底知識的限度。我們從一概念的已規定底內容作推論，表明我們絕不越過我們的知識的限度。所以這種推論，是分析底，也是必然地眞底。算學邏輯的系統，就是如此地建立起來底。

斯賓諾莎用幾何學的方法，建立他的系統。他的系統也是如此地建立起來底。我們確知我們確知底概念，就是斯賓諾莎所謂圓滿底觀念。從分析圓滿底觀念而得底觀念，就是斯賓諾莎所謂永恆底眞理，不過斯賓諾莎所

講底是形上學。形上學不是用講算學邏輯底方法可以講底。所以他的系統雖如此地建立起來，而就方法上說，不是沒有可以批評底。

或可以說，概念的內容，爲甚麽不可以隨便規定？例如羅素及希柏特對於數的概念的內容，有不同底規定，而均可以推演出一個系統。這豈不證明一個概念的內容，可以隨便規定？

於此我們說：我們規定了一個概念的內容，而又可以從之推演出一個系統，這就表明這個概念的內容，可以如此規定，這就是說，爲這個概念的對象底理的內容，有與如此規定相當者。羅素規定數是類之類而可以從這個規定推演出一個系統，希柏特規定數是原始底東西，而亦可以從這個規定推演出一個系統，這就表明數在某方面本來可視爲類之類，在某方面本來可視爲原始底東西。假使我們說數是刀，這就是一句胡扯底話。假使我們一定如此規定，我們一定不能從這個規定推演出一個算學系統。於此可見，概念的內容並不是可以眞正地隨便規定底。怎樣規定是有限制底。這個限制，就是理所加底限制。

於下文我們再問：照維也納學派的說法，如果分析命題的是眞，只是靠其中所包括底符號的定義，則所謂是眞，是甚麽意義？照我們的說法，分析命題是對於理有所表示；綜合命題，是對於事實有所肯定。一個分析命題的是眞與一個綜合命題的是眞，都在與其所表示或所肯定底相應。說一個分析命題是眞底，與說一個綜合命題是眞底，其意義是相同底。如照維也納學派對於分析命題的說法，則說一個分析命題是眞底，與說一個綜合命題是眞底，其意義是不同底。例如我們說：「或者有些馬是白底，或者無馬是白底。」照維也納學派的說法，因爲我們約定

了『或者』的用法是如此，所以這個命題是必然地眞底，但是如果這個命題的是眞，不過是因爲我們約定了『或者』的用法，則此所謂是眞，卽另有一種意義，這種意義是甚麽意義？

維也納學派可以說他們說，分析命題是眞底，他們的意思是說，它是妥當底。一個綜合命題的是眞，是其與事實相合。一個分析命題的是眞，是其妥當。

但是所謂妥當，又是甚麽意思？對於這個問題，可有兩個回答，一個回答是：所謂妥當，是合乎言語的用法，『紅是顏色』是一個妥當底命題，因爲照言語的用法，紅之名是一顏色名。『或者有些馬是白底，或者無馬是白底』也是一個妥當底命題，因爲照約定，『或者』的用法是這樣底。不過這種說法，只是避免問題，而不是解決問題，在上章及本章，我們對於這種說法，已有詳細底討論。

第二個回答是：所謂妥當，是合乎邏輯底規律，『紅是顏色』是一個妥當底命題，是不可否認底。你若否認這個命題，你就是說：紅顏色不是顏色，也就是說：顏色不是顏色。這是違反邏輯中底同一律底。『或者有些馬是白底，或者無馬是白底』，這是一個妥當底命題，是不可否認底。因爲照邏輯底規律，相矛盾底命題不能同是眞底。『如果凡人皆有死，如果孔子是人，孔子有死，』這是一個妥當底推論，是不可否認底。因爲照邏輯底規律，你若承認了前提，你就不能否認從之推出底斷案。這種說法，是我們所贊同底。維也納學派有時也不自覺地持這種說法，不過這種說法，是與他們的對於算學邏輯學底說法相衝突底。

於上文我們說：照維也納學派的說法，算學邏輯學比於科學，猶之小說比於歷史，但我們不說小說中底命題

是眞底，所以也就沒有甚麼麻煩，至於算學邏輯學，照維也納學派的說法，雖也是虛構底，但也須說是眞底或妥當底，這就有了麻煩。若所謂妥當的意義，是合乎邏輯底規律，我們可以問：邏輯的規律，是不是人約定底，你可以說：於構造算學系統的時候，你先已約定了些邏輯底規律，但你不能說，於構造邏輯系統的時候，你先已約定了些邏輯底規律，那就等於說，在你構造邏輯系統的時候，已經有了邏輯。況且，邏輯底規律，若也是人約定底，那它也只是妥當底，它的妥當性又是從甚麼來底？

事實上每一個邏輯算學系統，都是根據於一些自明底理，維也納學派的辯論，也是如此。不過他們未注意或不願承認而已。照維也納學派的說法，算學邏輯學中底命題，都是『如果……則』的一類的命題。每一個算學或邏輯學系統，都是爲其基本符號的定義所涵蘊，你若承認了其基本符號的定義，你就不能不承認其所涵蘊的系統。你若有所承認，你就必需承認你承認的後果，這是維也納學派所未說明，而暗中承認底一個自明底理。於講算學的時候，維也納學派可以說，你不如此，你是不邏輯底。但講邏輯學的時候，他們不能如此說；因爲照他們的說法，在講邏輯學的時候，應是還沒有邏輯。

有人可以說，維也納學派也許可以說，他們可以承認在有邏輯學之先，已先有邏輯底規律，不過這種規律是人約定底，邏輯學就是研究這些規律。總之於在有社會學之先，已先有社會，不過社會是人組織底。社會學就是研究這些社會。不過如果如此，邏輯學就成了一種與事實有關底科學。它要研究人所已約定底邏輯規律，有多少規律，甚麼是這些規律，這樣底邏輯學不是我們所謂邏輯學，也不是維也納學派所謂邏輯學。

維也納學派以爲實在論者對於言語文字有一種原始人的迷信這種迷信以爲每一個詞都必有與之相當底『有』例如現在底法蘭西國王方底圓使圓爲方底人孫悟空等旣然都是一詞實在論者亦必以爲有與之相當底『有』不過說其不是存在底有而已這都是對於言語文字的迷信。

新理學並沒有此種迷信新理學並不以爲凡文字言語中所可說者都必有與之相當底『有』但照維也納學派的約定說他們倒可以說是對於言語文字有原始人的迷信原始人以爲言語文字有一種魔力畫符念咒可以『驅策鬼神役使萬物』符亦是一種符號咒亦是一種言語這種符號言語並不代表任何本然底規律但自然底中底事物都必需遵循它們的命令這是原始人對於言語文字的迷信若照維也納學派的約定說其所謂符號及定義正有與符咒相似底魔力他們必不承認他們有這種迷信但是有一點我們可以說底這就是維也納學派對於分析命題底說法本來是要想取消有些形上學底問題但結果只是避免了那些問題而且又引起了許多新問題這些新問題還是形上學的問題。

第九章　禪宗的方法

以上所講底，都是形上學的正底方法。本章以唐宋時代的禪宗爲例，以說明形上學的負底方法，禪宗雖出於佛家的空宗。但其所用底方法，與空宗中有些著作所用底方法不同。空宗中有些著作，如中論、百論、其工作在於破別宗的，對於實際有所肯定底理論。它們雖破這些理論，但並不是從一較高底觀點，或用一種中立底方法，以指出這些理論的錯誤，它們的辦法，是以乙宗的說法破甲宗，又以甲宗的說法破乙宗，所以它們的辯論，往往使人覺其是強詞奪理底。它們雖說是破一切底別宗，但它們還是與別宗在一層次之內。

維也納學派是用一中立底方法，以證明傳統底形上學中底命題是無意義底。他們所用底中立底方法，是邏輯分析法，他們用邏輯分析法以證明普通所謂惟心論，或惟物論，一元論或多元論等等所謂形上學底命題，是無意義底。他們並不用乙宗的說法，以破甲宗，又用甲宗的說法以破乙宗。

道家的哲學，是從一較高底觀點以破儒墨。莊子齊物論說：『故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是，欲是其所非，而非其所是，則莫若以明』郭象以爲『以明』是『還以儒墨反覆相明。』『反覆相明，』正是上文所說以乙破甲，以甲破乙的辦法。實則齊物論的方法，是『聖人不由而照之於天。』儒墨的是非，是起於他們各從其人的觀點說。聖人不從人的觀點說，而從天的觀點說。『不由』是不如一般人站在他自己的有限底觀點，以看事物。

『照之於天，』是站在天的觀點，以看事物。天的觀點，是一較高底觀點，各站在有限的觀點，以看事物，則『彼亦一是非，此亦一是非。』彼此互相對待，謂之有偶。站在一較高底觀點，以看事物，則既不與彼相對待，亦不與此相對待。此所謂『彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也。』郭象所謂『反覆相明』正是在環上以儒墨互相辯論。這種辯論，是不能有窮盡底，站在環中，以應無窮，既不隨儒墨以互相是非，亦不妨礙儒墨各是其所是，非其所非。站在這個較高底觀點看，儒墨所爭執底問題，都是不解決而自解決。

道家也是以負底方法講形上學。他們的方法，我們於別處已經討論。（參看新原道第四章）維也納學派以一種中立底方破傳統底形上學中底各宗。破各宗的結果，可以是『取消』形上學，也可以是以負底方法講形上學，前者是一切維也納學派中底人所特意地建立底。後者是其中有一部分人或許於無意中得到底。前者我們於上數章中已有討論，後者我們於本章亦將提及。

禪宗自以為他們所講底佛法，是『超佛越祖之談。』其所謂超越二字，甚有意思。他們以佛家中所有底各宗為『教，』而以其自己為『教外別傳。』他們亦是從一較高底觀點，以看佛家各宗的，對於實際有所肯定底，理論。他們所講底佛法，嚴格地說，不是教『外』別傳，而是教『上』別傳。所謂上，就是超越的意思。由此方面看，禪宗雖是繼承佛家的空宗，亦是繼承中國的道家。

所謂『超佛越祖之談』禪宗中人，稱之為第一義或第一句。臨濟（義玄）云：『若第一句中得，與祖佛為師，若第二句中得，與人天為師。若第三句中得，自救不了。』（古尊宿語錄卷四）但超佛越祖之談，是不可談底，第一

句或第一義，是不可說底。文益禪師語錄云：『問「如何是第一義？」師云「我向爾道，是第二義，」』佛果禪師語錄云：『師陞座。焦山和尙白椎云「法筵龍象衆當觀第一義。」師乃云「適來未陞此座，第一義已自現成。如今槌下分疏，知他是第幾義也。」』道家常說：『不言之辨』『不道之道』『不言之敎。』禪宗的第一義，正可以說是『不言之辨』『不道之道』以第一義教人，正可以說是『不言之教。』

第一義不可說，因爲第一義所擬說者不可說。懷讓禪師語錄云：『師白祖（慧能）云「某甲有個會處。」祖云：「作麼生？」師云「說似一物卽不中。」』（古尊宿語錄卷一）南泉（普願）云：『江西馬祖說「卽心卽佛。」王老師不恁麼道，不是心，不是佛，不是物。』（傳燈錄卷八）洞山（良价）語錄云：『雲巖（曇成）問一尼「汝爺在？」曰「在。」巖曰「年多少？」云「年八十。」巖曰「汝有個爺，不年八十，還知否？」云「莫是恁麼來者？」巖曰「猶是兒孫在。」師曰「直是不恁麼來者亦是兒孫。」』（又見傳燈錄卷十四）第一義所擬說者不能說是心，亦不能說是物，稱爲恁麼卽不是，卽稱爲不恁麼亦不是。如擬說第一義所擬說者，其說必與其所擬說者不合，所以禪宗說『有擬義卽乖。』所以第一義不可說。

如擬說第一義所擬說者，其說必不是第一義，至多也不過是第二義，也許不知是第幾義。這些說都是戲論，僧問馬祖，（道一）『「和尙爲什麼說卽心卽佛？」曰「爲止小兒啼。」曰「啼止時將如何？」曰「非心非佛。」』（古尊宿語錄卷一）百丈（懷海）說：『說道修行得佛，有修有證，是心是佛，卽心卽佛，』『是死語。』『不許修行得佛，無修無證，非心非佛，』『是生語。』（仝上）所謂生是活的意思，這些語是生語或活語，因爲這些語並不

對於第一義所擬說者有所決定。說非心非佛，並不是肯定第一義所擬說者是非心非佛。說非心非佛，只是說，不能說第一義所擬說者是心是佛。

凡對於第一義所擬說者有所肯定底話，皆名爲『戲論之糞，亦名粗言，亦名死語。』執著這種『戲論之糞，』名爲『運糞入。』取消這種『戲論之糞，』名爲『運糞出。』（俱百丈語見古尊宿語錄卷二）黃檗（希運）說：『佛出世來，執除糞器，蠲除戲論之糞。只教你除卻從來學心見心，除得盡卽不墮戲論，亦云搬糞出。』（古尊宿語錄卷三）所以臨濟云：『你如欲得如法見解，但莫授人惑。向裏向外，逢着便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。』（古尊宿語錄卷四）

凡對於第一義所擬說者作肯定，以爲其決定是如此者，都是所謂死語。作死語底人，用禪宗的話說，都是該打底。宗杲語錄云：『烏龍長老訪憑濟川說話次云：「昔有官人問泗州大聖：『師何姓？』聖曰：『姓何。』官云：『住何國？』聖云：『住何國。』」龍云：「大聖本不姓何，亦不住何國，乃隨緣化度耳。」憑笑曰：「大聖決定姓何，住何國。」遂致書於師，乞斷此公案。師云：「有六十棒，將三十棒打大聖不合道姓何。三十打濟川不合道大聖決定姓何。」』（大慧普光禪師宗門武庫）普通所謂唯心論者或唯物論者肯定所謂宇宙的本體或萬物的根原是心或物，並以爲決定是如此。這些種說法，都是所謂死語。持這些種論者，都應受六十棒。他們作如此底肯定，應受三十棒。他們又以爲決定是如此，應更受三十棒。

禪宗亦喜說重複敘述底命題，因爲這種命題，並沒有說甚麼。文益禪師語錄云：『師一日上堂，僧問：「如何是

曹源一滴水?」師云「是曹源一點水。」」又云『上堂。盡十方世界皎皎地無一絲頭。若有一絲頭，卽是一絲頭。』又云：『舉昔有老僧住庵，於門上書心字，於窗上書心字，於壁上書心字。師云：「門上但書門字，窗上但書窗字，壁上但書壁字。」』

第一義雖不可說，『超佛越祖之談』雖不可談，但總須有方法以表顯之。不然則卽等於沒有第一義，沒有『超佛越祖之談』『不言之教』亦是教。既是教，總有使受教底人可以受教底方法，禪宗中底人，對於這種方法，有很多底討論。這些方法都可以說是以負底方法，講形上學底方法。

禪宗中臨濟宗所用底方法有所謂『四料簡』『四賓主』者，臨濟云：『有時奪人不奪境。有時奪境不奪人。有時人境俱奪。有時人境俱不奪。』（古尊宿語錄卷四）又說：『我有時先照後用。有時先用後照。有時照用同時，有時照用不同時。先照後用有人在，先用後照有法在。照用同時，驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針砭。照用不同時，有問有答。立賓立主，合水和泥，應機接物。』（仝上卷五）照臨濟所解釋，則『先用後照』就是『奪人不奪境』『先照後用』就是『奪境不奪人』。『照用同時』就是『人境俱奪』。『照用不同時』就是『人境俱不奪』。這就是所謂『四料簡』。

所謂『四賓主』者，卽主中主，賓中主，主中賓，賓中賓。師家與學人辯論之時，『師家有鼻孔，名主中主。學人有鼻孔，名賓中主。師家無鼻孔，名主中賓。學人無鼻孔，名賓中賓。』（人天眼目卷二）所謂鼻孔，大概是要旨之義。如一牛，穿其鼻孔，則可牽其全體。故一事物可以把握之處，名曰把鼻。一人所見之要旨，名曰鼻孔。此二名詞，均禪宗語

中所常用者。臨濟云：『參學之人，大須子細，如主客相見，便有言論往來。如有眞正學人，便喝，先拈出一膠盆子。善知識不辨是境，便上他境上作模作樣。學人便喝，前人不肯放。此是膏肓之疾不堪醫，喚作客看主（一本作賓看主）。或是善智識不拈出物，只隨學人問處卽奪。學人被奪，抵死不放。此是主看客（一本作主看賓）。或有學人，應一個淸淨境，出善知識前。善知識辨得是境，把得抛向坑裏。學人言大好。善知識云：咄哉，不識好惡。學人便禮拜。此喚作主看主。或有學人，被枷帶鎖，出善識前，善知識更與安一重枷鎖。學人歡喜，彼此不辨，呼爲客看客。（一本作賓看賓，）』（古尊宿語錄卷四）在此諸例中，第一例是學人有鼻孔，師家無鼻孔，名賓中主。第二例是師家有鼻孔，學人無鼻孔，名主中賓。第三例是師家學人均有鼻孔，名主中主，第四例是師家學人，均無鼻孔，名賓中賓。

所謂境，有對象之義，思議言說的對象，皆名爲境，境是對象，人是知對象者，第一義所擬說者，不可爲思議，言說的對象，故不能是境，凡可以是境者，必不是第一義所擬說者，欲得第一義，則須知有境之思議言說皆是『枷鎖』，皆須『抛向坑裏』。『抛向坑裏』卽是『奪』之。將思議言說之對象，『抛向坑裏』，謂之『奪境』。將思議言說『抛向坑裏』，謂之『奪人』。或奪人或奪境，皆至於『人境兩俱奪』。旣已『人境兩俱奪』，則又可以『人境俱不奪』。（觀下文可知）所怕者是被奪之人，『抵死不放』，此是『膏肓之病不堪醫』。

就『奪境』『奪人』說，禪宗有似於空宗。但空宗，如所謂三論所代表者，是以乙的辯論破甲，又以甲的辯論破乙，以見甲乙俱不能成立。禪宗則是從一較高底觀點，說凡有言說者，俱不是第一義。所以我們說，禪宗是從一較高底觀點，以看佛家各宗的對於實際有所肯定底理論，禪宗並不以乙的辯論破甲，又以甲的辯論破乙。禪宗直接

把甲乙一齊「抛向坑裏」。所以他們所說底話，是比甲乙高一層次底。

禪宗中的曹洞宗，有所謂「五位君臣旨訣」。所謂五位者，卽偏中正，正中偏，正中來，偏中至（或作兼中至，）兼中到。照一解釋，此五位亦表示義理。曹山說：「正位卽空界，本來無物。偏位卽色界，有萬象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，舍事入理。兼帶者，冥應衆緣，不墮諸有。非染非淨，非正非偏。故曰：虛玄大道，無著眞宗。從上先德，推此一位，最妙最玄。當詳審辨明，君爲正位，臣爲偏位。臣而君，是偏中正。君視臣，是正中偏。君臣道合，是兼帶語。」（撫州曹山元證禪師語錄）臨濟宗所謂四料簡，亦可作如此一類底解釋。若如此解釋，則主中賓卽正中偏，偏中正卽賓中主。正中來，卽主中主。偏中至，卽賓中賓。

照另一解釋，此五位所表示，乃表顯第一義的方法。曹山解釋洞山五位顯訣云：「正位卻偏，是圓兩意。偏位雖偏，亦圓兩意。緣中辨得，是有語中無語。或有正位中來者，是無語中有語。或有偏位中來者，是有語中無語。或有相兼帶來者，這裏不說有語無語。這裏直須正面而去。這裏不得不圓轉，事須圓轉。」（撫州曹山元證禪師語錄）照此所說，五位是表示五種表顯第一義的方法。但原文意有不甚可曉者。原文於每條下，並各舉數公案爲例。此諸公案，竟亦多不明。照禪宗例，有語無語相配，應尙有有語中有語，及無語中無語。而此無之。偏中正與偏中至，均是有語中無語，亦難分別。此點我們不需深考。我們可以用曹山所說有語無語之例，並借用五位之名，將禪宗中人所常用以表顯第一義底方法，分爲五種。

（一）正中偏：此種表示第一義的方法，可以說是無語中有語。禪宗中常說：「世尊登座，拈花示衆。人天百萬，悉

皆罔措，獨有金色頭陀，破顏微笑』又說：『俱胝和尚，凡有詰問，惟舉一指。後有童子，因外人問「和尚說何法要？」童子亦豎起一指。胝聞，遂以刃斷其指，童子號哭而去。胝復召之，童子回首。胝卻豎其指，童子忽然領悟。（曹山語錄）馬祖『問百丈：「汝以何法示人？」百丈豎起拂子。師云：「只這箇爲當別有？」百丈拋下拂子。』（古尊宿語錄卷一）臨濟云：『有時一喝如金剛玉寶劍。有時一喝如踞地師子。有時一喝如探竿影草。（人天眼目云『探竿者，探爾有師承無師承，有鼻孔，無鼻孔。影草者，欺瞞做賊，看爾見也不見。』）有時一喝不作一喝用。』（古尊宿語錄卷五）

禪宗中人，常用此等動作，及揚眉瞬目之類，以表現第一義。此等動作，並無言說，但均有所表顯，所以以此等方法，表顯第一義，謂之無語中有語。

（二）偏中正：此種表顯第一義的方法，可以說是有語中無語。禪宗中底大師，如有以佛法中底基本問題相問者，則多與一無頭無腦不相干底答案。例如僧問首山省念和尚『「如何是佛心？」曰：「鎮州蘿蔔重三斤。」問：「萬法歸於一體時如何？」曰：「三斗吃不足。」僧云：「畢竟歸於何處？」曰：「二斗卻有餘。」』（古尊宿語錄卷八）僧問趙州和尚（從諗）『「萬法歸一，一歸何所？」師云：「我在青州作一領布衫重七斤。」』（仝上卷十三）僧問雲門（文偃）『「如何是釋伽身？」曰：「乾屎橛。」問：「如何是超佛越祖之談？」曰：「蒲州麻黃益州附子。」』（仝上卷十五）此諸答案，在表面上看，是順口胡說，其實也眞是順口胡說。這種答案，如有甚麼深意，其深意只是在表示，這一類的問題，是不應該問底。傳燈錄，徑山道欽傳云：『僧問：「如何是祖師西來意？」師曰：「汝問不當。」

曰「如何得當？」師曰「待我滅後，卽向汝說：」』（卷四）又馬祖傳云『僧問「如何是西來意？」師便打，乃云：「我不打汝，諸方笑我也。」』（傳燈錄卷六）對於這一類的問題，無論怎樣答，其答總是胡說，故直以胡說答之。這些答案，都是雖有說，而並未說甚麽，所以都可以說是有語中無語。

（三）正中來：此種表顯第一義的方法，可以說是無語中無語。傳燈錄謂：慧忠國師『與紫璘供奉論議。旣升座，供奉曰：「請師立義，某甲破。」師曰「立義竟，」供奉曰「是什麽義。」曰：「果然不見，非公境界。」便下座。』（傳燈錄卷五）慧忠無言說，無表示而立義。其所立正是第一義。傳燈錄又謂：『有婆子令人送錢去請老宿開藏經。老宿受施利，便下禪牀轉一匝，乃云「傳語婆子送藏經了也。」其人迴舉似婆子。婆子云：「比來請閱全藏，只爲開半藏。」』（卷二十七）宗杲以爲此係趙州（從諗）事，（見大慧普覺禪師語錄卷九）宗杲又云：『如何是那半藏？或云：再遶一匝，或彈指一下，或咳嗽一聲，或喝一喝，或拍一拍，恁麽見解，只是不識羞。若是那半藏，莫道趙州再繞一匝，直繞百千萬億匝，於婆子分上，只得半藏。』或謂須婆子自證，方得全藏。衆人之意，固是可笑。宗杲之意，亦未必是。婆子之意，應是以不轉爲轉全藏。有所作爲動作，卽已不是全藏。洞山語錄云：「因有官人設齋施淨財，請師看轉大藏經。師下禪床，向官人揖。官人揖師。師引官人俱繞禪床一匝，向官人揖，良久曰：「會麽？」曰「不會。」師曰「我與汝看轉大藏經，如何不會？」』此以繞禪床一匝爲轉全藏。以繞禪床一匝爲轉全藏是正中偏。以繞禪床一匝爲反而不能轉全藏，是正中來。

（四）偏中至：此中方法，可以說是有語中有語。禪宗語錄中，有所謂普說者，其性質如一種公開講演。禪宗語錄

中亦間有不是所謂椈錄底問答。這都是有語中有語。有語亦是一種表顯第一義的方法，臨濟云：『十二分教皆是表現之說，學者不會，便向名句上生解。』（古尊宿語錄卷四）因此，禪宗認爲這種方法，是最下底方法。臨濟云：『有一般不識好惡，向教中取義度商量，成於句義。如把屎塊子向口裏含過，吐與別人。』（仝上）這是用這一種方法的流弊。

（五）兼中到：『這裏不說有語無語』這就是用說，用這一種方法表顯第一義，也可以說是有語，也可以說是無語。『龐居士問馬祖，「不與萬法爲侶者是什麼人？」祖云「待汝一口吸盡西江水，卻向汝道」』（古尊宿語錄卷一）傳燈錄又謂：『藥山（惟儼）夜參不點燈。藥山垂語云「我有一句子，待特牛生兒，卽向爾道。」時有僧曰「特牛生兒也，何以和尙不道」』（洞山語錄引作：「特牛生兒也，只是和尙不道」）（卷十四）一口吸盡西江水，特牛生兒，皆不可能底事。待一口吸盡西江水，待特牛生兒再道，卽是永不道。然如此說，卽是說，此一句不可道。說此一句不可道，也就是對於此一句有所說。傳燈錄云：『藥山上堂云：「我有一句子，未曾說與人。」僧問藥山曰：「一句子如何說？」藥山曰「非言說。」師曰：（圓智）「早言說了也。」』（卷十四）說第一義不可說，也可以說是說第一義，也可以說是未說第一義。傳燈錄云：『有僧入冥，見地藏菩薩。地藏問：「你平生修何業？」僧曰：「念法華經。」曰：「『止止不須說，我法妙難思。』爲是說是不說？」無對。』（卷二十七）曹山語錄云：『師行脚時，問烏石觀禪師：「如何是毘盧師法身主？」烏石曰：「我若向爾道，卽別有也。」師舉似洞山。洞山曰：「好個話頭，祇欠進語。何不問，爲什麼不道？」師卻歸進前語。烏石曰：「若言我不道，卽瘂卻我口。若言我道，卽謇卻我舌。」師歸，舉似

洞山，洞山深肯之。』（又見傳燈錄卷十三福州烏石山靈觀禪師條下）烏石此意，卽說，也可說他道，也可說他未道。

在上述諸方法中，無論用何種表示，以表顯第一義，其表示皆如以指指月，以筌得魚。以指指月，既已見月，則須忘指。以筌得魚，既已得魚則需忘筌。指與筌並非月與魚。所以禪宗中底人常說：善說者終日道如不道，善聞者終日聞如不聞。宗杲說：『上士聞道，如印印空。中士聞道，如印印水。下士聞道，如印印泥。』（大慧普覺禪師法語卷二十）印印空無迹，如所謂『羚羊掛角，無迹可尋。』印印水似有迹。印印泥有迹。如印印泥者，見指不見月，得筌不得魚。此等人是如禪宗所說：『咬人屎橛，不是好狗。』如印印空者『無一切有無等見，亦無無見，名正見。無一切聞，亦無無聞，名正聞。』（百丈語，古尊宿語錄卷一）無見無聞，並不是如槁木死灰，而是雖見而無見，雖聞而無聞，這就是『人境俱不奪。』這是得到第一義底人的境界。

如何爲得到第一義？知第一義所擬說爲得到第一義。此知不是普通所謂知識之知。普通所謂知識之知，是有對象底。能知底知者，是禪宗所謂『人』。所知底對象是禪宗所謂『境』。有『境』與『人』的對立，方有普通所謂智識。第一義所擬說者，『擬議卽乖。』所以不能是知的對象，不能是境。所以知第一義所擬說者之知，不是普通所謂知識之知，而是禪宗所謂悟，普通所謂知識之知，有能知所知的分別，有人與境的對立。悟無能悟所悟的分別，無人與境的對立，所以知第一義所擬說者，卽是與之同體。此種境界玄學家謂之『體無』。『體無』者，言其與無同體也。佛家謂之爲『入法界』。新原人中，謂之爲『同天』。

這是用負底方法講形上學所能予人底無知之知。在西洋現代哲學家中，維替根斯坦雖是維也納學派的宗

師。但他與其他底維也納學派中底人大有不同。他雖也要「取消」形上學，但照我們的看法，他實則是以我們所謂形上學的負底方法講形上學。他所講底，雖不稱爲形上學，但似乎也能予人以無知之知。

在維替根斯坦的邏輯哲學論的最後一段中，他說：「哲學的正確方法是：除了可以說者外，不說。可以說者，是自然科學的命題，與哲學無干。如有人欲討論形上學底問題，則向他證明：在他的命題中，有些符號，他沒有予以意義。這個方法，別人必以爲不滿意，他必不覺得，我們是教他哲學。但這是唯一底嚴格地正確方法。」（六五三）「我所說底命題，在這個方面說，是啓發底。了解我底人，在他已竟爬穿這些命題，爬上這些命題，爬過這些命題的時候，最後他見這些命題是無意義底。（比如說，他已竟從梯子爬上去，他必須把梯子扔掉。）他必須超過這些命題，他纔對於世界有正見。」（六、五四）「對於人所不能說者，人必須靜默。」（七）

照我們的看法，這種靜默，是如上所引慧忠國師的靜默。他們都是於靜默中，「立義竟」。

第十章 論詩

維也納學派以爲形上學可以與詩比。石立克說：『形上學是概念的詩歌。』詩中所說的話，亦是不可以邏輯上底眞假論，亦是無意義底。但其無意義底話，可以使人得到一種情感上底滿足。形上學亦說無意義底話，其無意義底話，亦可以使人得到一種情感上底滿足。例如：上帝存在，靈魂不滅，意志自由，都是些沒有意義底話。這些話雖沒有意義，但人聽了這些話，可以得到一種情感上底的安慰。由此方面說，對於人，形上學有與詩相同底功用。照維也納學派的說法，這是形上學的眞正底性質。形上學如在人的文化中，有其地位，亦是由於它有這種性質。

欲討論維也納學派的這種說法，我們須先分別，有止於技底詩，有進於道底詩。有有些哲學家的形上學，有眞正底形上學。維也納學派的這種說法，對於止於技底詩，及有些哲學家的形上學，我們亦以爲是可以說底。

有只可感覺，不可思議者。有不可感覺，只可思議者。有不可感覺亦不可思議者。只可感覺不可思議者，是具體底事物。不可感覺，只可思議者，是抽象底理。不可感覺亦不可思議者，是道或大全。一詩，若只能以可感覺者表示可感覺者，則其詩是止於技底詩。一詩，若能以可感覺者表顯不可感覺只可思議者，以及不可感覺亦不可思議者，則其詩是進於道底詩。

例如溫飛卿詩云：『溪水無情似有情，入山三日得同行。嶺頭便是分手處，惜別潺湲一夜聲。』此是一首止於

技底詩。因爲此詩想像一溪水爲一同伴。一溪水是一可感覺底事物，一同伴亦是一可感覺的事物。此詩說溪水有情，說溪水惜別，都是沒有意義底話。亦都是些自欺欺人底話。不但讀詩者知其是如此，作詩者亦知其是如此。不過雖都知其是如此，作詩者與讀詩者，都可於想像中得到一種情感上底滿足。這種滿足，是從一種假話得來底。

維也納學派說，形上學應該自比於詩。或說，形上學是一種詩。其所謂詩，大概是這種止於技底詩。他們的這種說法，對於有些哲學家的形上學，是可以說底。有些哲學家，在其形上學中，所說底話，是假底，亦可說是無意義底。這些哲學家應該都如詹姆士明白宣布，其如此說，是出於其『信仰的意志』。詹姆士明知上帝的存在，是不可證明底。但他願意信仰上帝存在。他信仰而又明知其信仰只是信仰。對於上帝存在之說，如持如此態度，則卽是比此說於詩。有些哲學家的形上學，是應該自比於詩，或我們應該將其比於詩。

但維也納學派的這種說法，對於眞正底形上學，不可以說。因爲眞正底形上學，並不說維也納學派所謂沒意義底話。此於我們於以上所討論中可見。維也納學派的此種說法，對於進於道底詩，亦不可以說。因爲進於道底詩，並不是只說無意義底話，自欺欺人，使人得到一種情感上底滿足。它也是以可感覺者表顯不可感覺者。我們可以說，就止於技底詩及有些哲學家的形上學說，形上學可比於詩。就進於道底詩及眞正底形上學說，詩可比於形上學。

進於道底詩亦可以說是因負底方法講形上學。我們說：『亦可以說是』，因爲用負底方法底形上學其是『學』的部分，在於其講形上學不能講。詩並不講形上學不能講，所以它並沒有『學』的成分。它不講形上學不能講，而

直接以可感覺者表顯不可感覺只可思議者，以及不可感覺亦不可思議者。這些都是形上學的對象。所以我們說，進於道底詩『亦可以說是』用負底方法講形上學。

李後主詞云：『獨自莫憑欄，無限江山，別時容易見時難。』就此諸句所說者說，它是說江山，說別離。就其所未說者說，它是說作者個人的亡國之痛。不但如此，它還表顯亡國之痛之所以為亡國之痛。此諸句所說，及所未說者，雖是作者於寫此諸句時，其自己所有底情感。而其所表顯則不僅只此，而是此種情感的要素。所以此諸句能使任何時讀者，離開作者於某一時有此種情感的事，而灼然有『見』此種情感之所以為此種情感。此其所以能使任何時讀者，『同聲一哭』。江山是具體底物，別離是具體底事。這些都是可感覺底。此種情感的要素則是不可感覺，只可思議底。但作者可以只可感覺不可思議者表顯之。

陶淵明詩云：『採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有眞意，欲辨已忘言。』淵明見南山飛鳥，而『欲辨已忘言，』他的感官所見者，雖是可以感覺底南山飛鳥，而其心靈所『見』則是不可感覺底大全。其詩以只可感覺不可思議底南山飛鳥，表顯不可感覺亦不可思議底渾然大全。『欲辨已忘言，』顯示大全之渾然。

陳子昂詩：『前不見古人，後不見來者。念天地之悠悠，獨愴然而涕下。』『前不見古人，』是古人不我待，『後不見來者，』是我不待後人。古人不我待，我不待後人，藉此諸事實顯示『天地之悠悠。』『念天地之悠悠，』是將宇宙作一無窮之變而觀之。『獨愴然而涕下，』是觀無窮之變者所受底感動。李白詩：『登高壯觀天地間，大江茫茫去不還。』此茫茫正如衞玠過江時所說：『見此茫茫，不覺百端交集。』蘇東坡赤壁賦：『哀吾生之須臾，念天地

之無窮。挾飛仙以遨遊，抱明月而長終。」大江明月是可感覺底，但藉大江明月所表顯者，則是不可感覺底無窮底道體。

我們說：進於道底詩可以自比於形上學。這並不是說，進於道底詩，是如普通所謂哲學詩或說理底詩。這一種的所謂詩，是將一哲學底義理用韻文寫出之。嚴格地說，這並不是詩。進於道底詩，所表顯者，雖是形上學的對象。但其所用以表顯者，須是可感覺者。所以詩不講義理，亦不可講義理。若講義理，則成爲以正底方法講形上學底哲學論文，不成爲詩。舊說：『詩不涉理路』（滄浪詩話）所謂說理之詩，若說它是詩，它說理嫌太多。若說它是哲學論文，它說理又嫌太少。此種所謂詩，其功用實如方技書中底歌訣之類。其表面雖合乎詩的格律，但其實並不是詩。進於道底詩，並不講道。講道底詩，不是進於道底詩。

進於道底詩，必有所表顯。它的意思，不止於其所說者。其所欲使人得到者，並不是其所說者，而是其所未說者。此所謂『超以象外』（詩品）就其所未說者說，它是『不著一字，盡得風流。』（詩品）就其所說者說，它是『言有盡而意無窮』（滄浪詩話）進於道底詩，不但能使人得其所表顯者，並且能使人於得其所表顯之後，知其所說者，不過是所謂筌蹄之類，魚獲而筌棄，意得而言冥。此所謂『如羚羊掛角，無跡可尋，』『不落言詮，』『一片空靈』（滄浪詩話。）

禪宗中底人常藉可感覺者，以表顯不可感覺，不可思議者。例如竪指頭，舉拂子之類，都是如此。他們所用底方法，有與詩相同之處，所以他們多喜引用詩句。圓悟佛果禪師語錄云：『忽一日，官員問道次，先師云：「官人，爾不見

小豔詩道：『頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲。』」一官人都不曉，老僧聽得，忽然打破漆桶，向脚跟下親見得了。』（卷十三）禪宗中底人，用這些詩句，都是欲以可感覺者表顯不可感覺，不可思議者。佛果『打破漆桶』是藉詩句之所說者，得到其所未說者。

以上是將詩作爲一種講形上學的方法看。我們還可以將詩作爲一種表達意思的方式看。詩表達意思的方式，是以其所說者暗示其所未說者。好底詩必富於暗示。因其富於暗示，所以讀者讀之，能引起許多意思，其中有些可能是詩人所初未料及者。沈德潛云：『阮公詠懷反覆零亂，興寄無端，和愉哀怨，俶詭不羈，讀者莫求歸趣。』（說詩晬語）此所謂『若有意，若無意，若可解，若不可解。』若有這種情形，我們不能問，亦不可問，某一詩的固定底意思是甚麽。此所謂『詩無達詁。』

無論用正底方法，或用負底方法講形上學，哲學家都可用長篇大論底方式或用名言雋語的方式以表達其意思。這是兩種表達意思的方式。前者可稱爲散文底方式，後者可稱爲詩底方式。用散文底方式表達意思，凡所應該說底話，都已說了。讀者不能於所說者外另得到甚麽意思。用詩底方法表達意思，意思不止於其所說者。讀者因其暗示，可以得到其所說者以外底意思。其中有些可能是說者所初未料及者。

例如在中國哲學史中莊子可以說是以詩底方式表達意思。郭象的莊子註，如與莊子比較言之，則可以說是以散文底方式表達意思。莊子的書及郭象的註代表兩種表達意思的方式，即使它們的意思完全相同，也不能互相替代。宗杲引其弟子無著云：『曾見郭象注莊子，識者云：卻是莊子註郭象。』（大慧普覺禪師語錄卷二十二）

正可借用以說此意。

但若將中國哲學史與西洋哲學史比較，則郭象所用底方式，還是名言雋語的方式。這是中國以前底大多數底哲學家所用底方式。他們的名言雋語，是不能以長篇大論替代底。例如老子一書只五千言。但我們不能說它沒完全地表達它的意思。假使有一人，寫伍萬字或伍十萬字底書，將老子書中底意思重說一遍，但它只是另外一部書，並不能替代老子的五千言。這兩部書中底話是用兩種方式說底，它們可以是『合則雙美』但並不是『離則兩傷。』

維特根斯坦的邏輯哲學論，也是用名言雋語的方式寫出底。它是用詩底方式，表達意思，我們並不是說，他所說底，並不是他的推理所得底結論。不過他的結論，如這種方式表達出來，就不僅止是一個推理的結論。他所說底是富於暗示底。讀者可於其所說者得到許多意思，其中有些可能是他所初未預料者。我們於第九章，說他實則是以負底方法講形上學。這也許不是他的意思。但卻是他所說底所暗示底意思。

即在文學方面，所謂名言雋語與長篇大論，也並不是可以互相替代底。例如世說新語謂：『阮宣子有令聞。太尉王夷甫見而問曰：「老莊與聖教同異？」對曰：「將無同？」太尉善其言，辟之為掾。世謂三語掾。』（文學）老莊與儒家，不能說是盡同，亦不能說是完全不同，所以說『將無同？』假使有人作一長篇大論底『儒道異同論，』將儒道異同，說得非常詳細清楚，但也不能替代『將無同』三字。世說新語又謂：『桓公北征，見前為瑯琊時種柳，皆已十圍，慨然曰：「木猶如此，人何以堪？」攀枝執條，泫然流淚。』（言語）後來庾信枯樹賦說：『桓大司馬曰：「昔

年種柳，依依漢南。今日搖落，悽愴江潭。樹猶如此，人何以堪？」』庚信的二十四個字，並不能替代桓温的八個字。即有人再作千言萬語的文章，也只是另外一篇文章，並不能替代桓温的八個字。

這就是所謂晉人風流。風流底言語，是詩底言語。禪宗中底人喜歡用詩底言語，所以他們也常說：『不風流處也風流。』